BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XLV





PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

HANOI

1951

ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE INDONÉSIENNE

par

Louis-Charles DAMAIS

Secrétaire général de l'École Française d'Extrême-Orient

Dans la nuit du 10 au 11 septembre 1942 mourait, à Djakarta, d'une tumeur inopérable au cerveau, le Dr W. F. Stutterheim, Directeur du Service archéologique des Indes néerlandaises.

Ceux qui ont eu comme nous le privilège de l'accompagner dans un de ses voyages à l'intérieur de Java ou de Bali ne sauraient oublier l'enthousiasme avec lequel il commentait tel site, tel monument, telle œuvre d'art ou encore telle grande figure du passé : Sañjaya, Siṇḍok, Airlangga, la Rājapatnī, Hayam Wuruk...

Peu communicatif et ne parlant jamais de soi, il pouvait discuter des heures sur des problèmes archéologiques ou historiques et, tout l'inverse d'un savant de chambre, il se servait de sa connaissance étendue des faits actuels javanais ou balinais pour s'efforcer de mieux pénétrer le sens d'un bas-relief ou d'un texte anciens. Sa disparition est une perte irréparable pour l'archéologie et la connaissance de l'histoire ancienne de Java et de Bali.

C'est sous son impulsion et aidé de ses conseils que nous avons fait nos premiers pas dans les études épigraphiques.

C'est donc en modeste hommage à sa mémoire que nous dédions ces premières *Études d'épigraphie indonésienne.*

L.-C. D.

PUBLICATIONS CITÉES

AO .... *Acta orientalia*, Leyde.

Alph. Reg... *Alphabetisch Register van de Administratieve- (Bestuurs-) en Adatrechtelijke Indeeling van Nederlandsch-Indië. I. Java en Madoera;* compilé par W. F. Schoel, Batavia, 1931.

BEFEO.... *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Hanoi.

BHW...... *Eerste proeve van een Balineesch-Hollandsch Woordenboek*, par R. Van Eck, Utrecht, 1876.

BJBSH.... *Beschrijving der Javaansche, Balineesche en Sasaksche Handschriften* ...., par Brandes, 4 vol., Batavia, 1901-1926.

BKI...... *Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, La Haye.

Catal...... *Catalogus van de Archaeologische Verzameling van het Museum van het Bataviaasch Genootschap*, par Groeneveldt, partie épigraphique rédigée par Brandes, Batavia, 1887.

CI........ *Cultureel Indië*, Leyde.
CIW....... Carnegie Institution of Washington.
Cultuurges.. *Cultuurgeschiedenis van Java in Beeld*, par Stutterheim, Weltevreden, 1926.
Djåwå...... *Djåwå, Tijdschrift van het Java Instituut*, Yogyâkarta.
EB........ *Epigraphia Balica*, Van Stein Callenfels, Batavia, 1926. (= *VBG* 66, 3e fascicule.)
ENI[1]...... *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, 1re édition, 4 vol. La Haye, 1896-1905.
ENI[2]...... *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, 2e édition, 4 vol., + 4 vol. de Supplément, 1917-1939.
FBG....... *Feestbundel van het Bataviaasch Genootschap*, 2 vol., Weltevreden, 1929-1930.
GNI....... *Geschiedenis van Nederlandsch-Indië*, sous la direction de F. W. Stapel, 1938.
HJG[2]...... *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, par N. J. Krom, 2e édition, La Haye, 1931.
INI....... *Inscripties van Nederlandsch-Indië*, Batavia.
JBG....... *Jaarboek van het Bataviaasch Genootschap*, Batavia.
JGIS....... *Journal of the Greater India Society*.
KBNW.... *Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek*, par Van der Tuuk, 4 vol., Batavia, 1897-1912.
KO........ *Kawi Oorkonden*, éditées par Cohen Stuart, Leyde, 1875, avec un volume de fac-similés.
KVG...... H. Kern, *Verspreide Geschriften*, La Haye, 1913-1929.
MKAW-L... *Mededeelingen van de Koninklijke Academie van Wetenschappen*, section Lettres, Amsterdam.
Nagar..... *Het Oud-Javaansche Lofdicht Nâgarakṛtâgama*, édité et traduit (en néerlandais) par H. Kern, avec notes de N. J. Krom, La Haye, 1919. On trouve aussi l'édition de Kern (sans les notes de Krom) dans *KVG*, VII : 231-320 et VIII : 1-132.
NBG...... *Notulen van het Bataviaasch Genootschap*, Batavia.
OB....... *Oudheden van Bali*, par Stutterheim, Singaradja, 1929.
OJO...... *Oud-Javaansche Oorkonden*, transcriptions de Brandes éditées par N. J. Krom, Batavia, 1913 (= *VBG* 60).
OV....... *Oudheidkundige Verslagen*, Batavia.
Parar...... *Pararaton* ..., édité et traduit (en néerlandais) par Brandes ..., 2e édition, Batavia, 1920 (= *VBG* 62).
POD...... *Publicaties van de Oudheidkundige Dienst*, Batavia.
RHR...... *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
ROC...... *Rapporten van de Oudheidkundige Commissie*, Batavia.
ROD...... *Rapporten van de Oudheidkundige Dienst*, Batavia.
SIBAE..... Smitsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington.
TBG...... *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Batavia.
VBG...... *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, Batavia.
VKI....... *Verhandelingen van het Koninklijk Instituut* ..., La Haye.
VS........ *Variétés sinologiques*, Chang-Hai.
VMKAW-L. *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Academie van Wetenschappen*, section Lettres, Amsterdam.

I. MÉTHODE DE RÉDUCTION

DES DATES JAVANAISES EN DATES EUROPÉENNES [1]

Nous allons exposer ci-après [2], en nous en tenant seulement à l'essentiel, la méthode que nous avons employée pour déterminer la date julienne exacte des inscriptions en vieux javanais contenant des données calendériques détaillées [3].

En fait, ainsi que nous l'avons constaté après coup en consultant la littérature épigraphique du siècle dernier, une méthode fondée sur des principes analogues avait déjà été utilisée par Cohen Stuart et Brandes, mais jamais d'une façon systématique.

Cohen Stuart publia en effet la date européenne exacte de trois inscriptions [4]. Mais, dans les cas où ses calculs ne concordaient pas avec les données de l'inscription, il pensait à une erreur dans le texte et avouait ne pas trouver d'explication à de telles anomalies [5]. Il est dommage qu'il n'ait pas mis en doute la lecture alors acceptée des chiffres des millésimes en question, car il aurait été amené à corriger l'interprétation de certains d'entre eux.

---

(1) Nous avons indiqué dans une communication faite au XXIe Congrès International des Orientalistes qui s'est tenu à Paris en 1948 (*Actes*, Paris, 1949, 246-248), les grandes lignes de cette méthode. Nous en faisons ici un exposé détaillé.

(2) C'est en qualité d'épigraphiste p. i. du Service Archéologique des Indes Néerlandaises et à la demande du Dr Stutterheim que nous avons entrepris, à la veille de l'occupation japonaise de Java, nos recherches sur les inscriptions de l'Indonésie, en particulier celles rédigées en vieux javanais. Ayant dû interrompre pendant l'occupation tout travail scientifique, ce n'est qu'au début de 1946 que nous fûmes de nouveau en mesure de reprendre nos travaux. Sans accès aux documents épigraphiques, ces recherches eussent été impossibles. Les documents en question, originaux sur pierre et sur cuivre des inscriptions ainsi que toute la collection d'estampages et de photographies du Service Archéologique, se trouvaient au Musée de la Bataviaasch Genootschap, à cette époque (et jusqu'au 20 juillet 1947) sous gestion républicaine. C'est à la bienveillance de deux ministres successifs de l'Enseignement de la République indonésienne, le Dr T. S. G. Mulia et M. Radén Sowandi, ainsi qu'au gérant du Musée, M. Mas Kusrin, que nous devons d'avoir pu consulter à loisir tous les documents dont nous avions besoin. Nous leur en exprimons ici notre profonde reconnaissance.

Avant de démissionner, au moment de notre départ de Java en septembre 1947, nous avons remis à la Direction du Service Archéologique deux articles sur des sujets épigraphiques ainsi qu'une liste des inscriptions de l'Indonésie datées en détail et où nous donnons entre autres la date julienne de chaque inscription obtenue à l'aide de la méthode de réduction que nous exposons ici.

Cf. depuis la rédaction de ce qui précède, *OV*, 1941-1947 (paru en 1949), 58, dernier paragraphe. L'un des articles en question *Epigrafische Aanteekeningen*, a paru dans le *TBG*, 83, 1949, 1-26.

(3) Nous ne donnons dans le présent article que les éléments nécessaires à la compréhension de la marche suivie par nous pour la réduction des dates javanaises en dates européennes. Dans un travail en préparation, nous étudierons plus à fond les autres données que l'on trouve dans les dates ainsi que le côté théorique du calendrier.

(4) Ce sont :

a. La date de l'inscription de Kuṭi de 762 Çaka = 18 juillet 840 EC. dans *NBG*, 4, 1867, 127;

b. Celle de l'inscription de Lintakan de 841 Çaka = 12 juillet 919 EC. dans *NBG*, 4, 1867, 116;

c. Celle de l'inscription de Warahu de 853 Çaka = 13 juillet 931 EC. dans *NBG*, 8, 1870, XXVIII, note.

(5) Par exemple pour l'inscription de Wayuku, *cf.* *TBG*, 18, 1871, 108.

Brandes détermina également six dates avec exactitude[1] et, dans une excellente étude sur un parasol d'argent de 765 Çaka dont l'inscription mentionne une éclipse de lune, il put, en se basant sur des données astronomiques fournies par Oudemans, prouver que le jour dans l'ancienne Java commençait à l'aurore. C'est d'ailleurs encore le cas aujourd'hui à Bali[2]. Mais, tout en reconnaissant l'importance d'une vérification des dates, il ne semble pas avoir pu réussir à appliquer sa méthode à toutes les inscriptions qu'il eut l'occasion d'étudier. En effet, en dépit du succès qu'il avait eu en déterminant la date exacte du parasol de 765 Çaka, Brandes déclare quelques années plus tard à propos d'inscriptions trouvées à Bali : «... il m'apparaît, en contrôlant les dates à l'aide du système des wuku, qu'on n'a pas encore trouvé le moyen de vérifier et de réduire les dates des anciens documents de l'Archipel en ère Çaka. Il semble qu'il s'agisse d'un compte en années écoulées, mais pas toujours de la même façon. Il est même possible que les millésimes que nous venons de citer plus haut n'indiquent que d'une manière approximative ce que leur nom indique.» On verra ci-dessous qu'il n'en est heureusement pas ainsi[3].

Les données calendériques de la grande majorité des inscriptions en vieux javanais comprennent[4] :

a. Un millésime en ère Çaka;

b. Le nom du mois lunaire;

c. Le quantième suivi de l'indication de la quinzaine;

d. Le nom du jour dans la semaine de 6 jours;

e. Le nom du jour dans la semaine de 5 jours;

f. Le nom du jour dans la semaine de 7 jours[5];

g. Le nom de la semaine de 7 jours (seulement à partir du IXe siècle Çaka).

D'autres données astronomiques et astrologiques d'origine indienne telles que

---

[1] Ce sont :

a. La date du parasol d'argent de 765 Çaka = 19 mars 843 EC. dans *NBG*, 26, 1888, 21, réimprimé dans *ROC*, 1911, 252;

b et *c.* Les deux dates mentionnées dans le manuscrit du Wirāṭaparwwa et qui sont de 918 Çaka = 14 octobre 996 EC et 12 novembre 996 EC. Voir Brandes *BJBSH*, III, 347;

d. La date de l'inscription de Kuḍaḍu de 1216 Çaka = 11 septembre 1294 EC. Cf. *Parar.*, 97, note 1;

e. Celle de l'inscription de Walaṇḍit B de 1327 Çaka = 21 juin 1405 EC. Cf. *NBG*, 37, 1899, 66;

f. Celle du manuscrit B du *Pararaton* de 1535 Çaka = 3 août 1613 EC. (cette date est en style grégorien). Voir *Parar.*, 34 et 201.

Une autre date, calculée approximativement par Brandes, est inexacte. Il s'agit d'un manuscrit du Çuddhamala de 1481 Çaka. Brandes indique comme équivalence européenne dans *NBG*, 24, 1886, 140, «8 juin-juillet 1559» sans plus de précision. La date exacte est le 13 juillet 1559 EC.

[2] A Java et dans les autres régions islamisées de l'Archipel, on fait commencer pour les besoins de la vie religieuse le jour au coucher du soleil. Le jour civil est celui du calendrier grégorien.

[3] Cf. *TBG*, 33, 1889, 41. Nous ne voyons pas très bien ce que Brandes voulait dire par «un compte en années écoulées mais pas toujours de la même façon». Il est seulement certain qu'il a dû être gêné dans ses recherches par une lecture erronée de certains chiffres des millésimes qu'il étudiait et qu'il n'a pas pensé à chercher une erreur de ce côté.

[4] Par «inscription» nous entendons ici un document contenant un texte. On a en effet retrouvé de nombreuses pierres provenant de divers bâtiments qui ne portent qu'un millésime sans plus. Nous ne nous en occuperons pas ici. L'ordre dans lequel nous énumérons les données calendériques est, à de rares exceptions près, le même durant les sept siècles qui nous ont laissé des inscriptions.

[5] Il y a eu à Java — et il y a encore à Bali — d'autres «semaines» de 4, 8, 9 et 10 jours, mais elles ne sont pas employées dans les documents épigraphiques. Nous en réservons l'étude pour une autre occasion.

nakṣatra, yoga, dewatā, parwweça, etc.[1], rares avant Balitung (820-832 Çaka), deviennent plus nombreuses sous ce roi, ses successeurs et Sindok (851-869 Çaka) et finissent par occuper, à partir de Airlangga (donc dès 943 Çaka), plusieurs lignes d'une inscription.

Comme ces derniers éléments ne nous ont pas servi pour déterminer l'équivalent européen des dates javanaises, nous ne les étudierons pas ici.

Des six données indiquées plus haut, *a*, *b* et *c* sont d'origine indienne ; *d* et *e* sont des «semaines» purement indonésiennes, tandis que *f* est de nouveau d'origine indienne.

On pourrait toutefois se demander si, dans ce dernier cas, c'est la *semaine* de 7 jours elle-même qui est d'origine indienne ou bien si seuls les *noms des jours* sont d'origine sanskrite. En effet, les noms des jours maintenant usuels à Java sont d'origine arabe, bien qu'il soit certain que la semaine de 7 jours n'a pas été introduite par l'Islam. On pourrait donc supposer théoriquement que des noms indonésiens plus anciens ont été remplacés par des noms sanskrits de même que ces derniers l'ont été plus tard par les noms arabes. Il est impossible de décider de ce point dans l'état actuel de nos connaissances. Il existe encore un nom indonésien pour le samedi : *tumpĕk*, mais on ne le trouve jamais dans les inscriptions et il semble être surtout employé

---

[1] Nous conservons pour le vieux javanais la transcription usuelle dans la littérature épigraphique en néerlandais. Donc *w* à la place de la graphie *v* employée pour la transcription du sanskrit. Le phonème en question ayant vraisemblablement été bilabial, la graphie *w* est d'ailleurs préférable. On a de même *ng* pour le phonème noté *ṅ* dans la transcription du sanskrit ainsi que pour l'*anusvāra* que la romanisation du sanskrit note par *ṃ*. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les défauts ou les mérites de ce système. Nous aurons l'occasion d'y revenir ailleurs.

Une graphie inconnue dans la romanisation du sanskrit et usitée dans celle du vieux javanais est *ö*. Elle transcrit une voyelle qui — dans la versification à l'indienne — est la longue du *pĕpĕt* (c'est-à-dire du phonème noté *e* en français dans «je», «venir», etc.), d'où le nom qui lui a été donné de «*pĕpĕt long*».

Afin de ne pas employer deux systèmes de transcription l'un à côté de l'autre, nous suivons pour le javanais et le balinais modernes les règles de transcription du vieux javanais. Dans la liste ci-dessous on trouvera à gauche les caractères que nous employons avec la valeur qu'ils ont dans la transcription du sanskrit et du vieux javanais et, à droite, les caractères usités pour les mêmes phonèmes dans l'orthographe hollandaise employée pour la plupart des langues indonésiennes modernes.

u	à la place de	*oe*
ĕ	—	*e* (le *pĕpĕt*)
e	—	*é* ou *è*
c	—	*tj*
j	—	*dj*
ñ	—	*nj*
y	—	*j*

Nous employons de plus pour le javanais moderne :

q à la place de *k*

lorsque ce caractère a la valeur du *hamza* (coup de glotte).

Nous écrivons donc par exemple le mot javanais pour vendredi *Jumuwah* au lieu de *Djoemoewah* et le mot balinais pour la semaine de 4 jours *Caturwara* au lieu de *Tjatoerwara*, etc. La graphie *u* à la place de *oe* est d'ailleurs maintenant officielle en Indonésie où les autres particularités de l'orthographe hollandaise ont d'autre part été conservées jusqu'ici.

Sans entrer dans les détails de la prononciation de ces deux langues, notons qu'en javanais moderne, le phonème noté ici *ĕ* a généralement la valeur d'un *o* ouvert comme dans le français «port». Plus rarement (selon des règles que nous ne pouvons songer à exposer ici) celle d'un *o* fermé (français «dos»).

Le phonème du balinais moderne que nous transcrivons également *ĕ* a, dans la prononciation courante une valeur différente, dont l'équivalent français le plus approché est le phonème orthographié *eu* dans «heure», «peur». Par contre, dans les représentations du Théâtre d'Ombres (*Wayang*), les *dalang* (animateurs des marionnettes) balinais prononcent un *o* ouvert à peu près comme en javanais moderne.

pour désigner la combinaison du samedi avec le jour *kliwon* de la semaine des 5 jours[1].

Quoiqu'il en soit de l'origine de la semaine de 7 jours, le fait important à retenir ici est que celle-ci, combinée avec les deux autres sortes de semaines dont l'origine indonésienne est incontestée forme, ainsi qu'il est facile de le vérifier, un cycle de 210 jours (6 × 5 × 7) qui se répète indéfiniment, indépendamment du calendrier luni-solaire, tout comme la semaine de 7 jours dans les calendriers julien et grégorien[2].

La présence simultanée dans une date, d'une part d'un groupe de données astronomiques et de l'autre, des éléments d'un cycle purement mathématique, trouve son analogue chez les anciens Mayas qui utilisaient également l'un à côté de l'autre un comput astronomique et un cycle mathématique.

C'est d'ailleurs en étudiant, à une époque où nous n'avions pas accès aux documents javanais, différentes études sur le calendrier maya que nous avions par hasard à notre disposition[3], qu'il nous vint à l'idée d'utiliser les données du cycle javanais de 210 jours, non seulement pour déterminer avec certitude l'équivalent européen des dates javanaises, mais aussi pour restituer les dates dont quelques éléments sont perdus ou d'une lecture incertaine.

---

(1) C'est d'ailleurs le seul sens mentionné par Van der Tuuk (Cf. *KBNW*, II, 764). Van Eck (*BHW*, 107) donne pour *Tumpĕk* : « samedi = *saniscarā*, mais spécialement le dernier jour de la semaine coïncidant avec un *Kaliwon* ». Par contre, selon le Dr Goris (*TBG*, 73, 1933, 440, note 1), *Tumpĕk* est le nom de la période de 35 jours qui forme une sorte de mois dont 12 font un cycle de 420 jours (= 2 *oton*; voir aussi la note suivante). Les deux définitions sont d'ailleurs plus proches l'une de l'autre qu'on pourrait le croire à première vue puisque la combinaison Samedi-Kliwon revient tous les 35 jours.

(2) A Bali le nom du cycle de 210 jours est *oton*. On dira par exemple d'un bébé qu'il a deux ou trois *oton* pour indiquer son âge. (Voir la revue balinaise — hélas trop tôt disparue car elle est une mine précieuse de renseignements — *Bhāwanāgara*, II, 1932-1933, 183).

Ce mot est un emprunt au javanais. La forme javanaise correspondante *wĕton* (forme respectueuse *wiyosan*) a normalement (tout au moins dans la langue moderne) un sens plus restreint et désigne dans la pratique surtout le retour, tous les 35 jours, d'une combinaison donnée d'un certain jour de la semaine de 7 jours avec un jour de la semaine de 5 jours. Par exemple Dimanche-Kliwon, Lundi-Legi, etc. Cette combinaison est la seule dont on tienne couramment compte pour indiquer le jour de la naissance d'un enfant, pour l'observance de certains rites domestiques tel que l'encensement des *kris*, etc. Encore de nos jours, le *wĕton* d'un enfant est marqué par une offrande de nourriture, appelée *ba-cajan*, que l'on met sur son lit. Il arrive aussi que des adultes s'imposent certaines restrictions le jour de leur *wĕton*, par exemple un jeûne de vingt-quatre heures. On fait d'autre part remarquer que les bébés sont particulièrement « mal lunés » le jour de leur *wĕton* : ils pleurent sans raison, dorment mal, etc.

A Bali, le retour d'une certaine combinaison tous les 210 jours s'appelle *otonan* (en langue polie *odalan*). Dans certains cas, en particulier pour la commémoration de la fondation d'un temple, etc., les fêtes ont lieu tous les 420 jours, donc un double *oton*. Cette période de 420 jours porte un nom spécial : *tĕmuang* (voir *Bhāwanāgara*, II, 1932-1933, 183). Van der Tuuk (*KBNW*, II, 757 « tĕmwang ») dit simplement : « année, année entière », ce qui n'est pas très précis. Van Eck par contre (*BHW*, 105) donne, plus exactement : « une année; une année de 12 mois ou 420 jours ». Ce terme est attesté dans les inscriptions en vieux balinais au moins dès 830 Çaka. Voir par exemple *EB* I, plaque II *a*, ligne 4 où l'expression *tamuang-tamuang* est donc à traduire « chaque tĕmuang » c'est-à-dire « tous les 420 jours ».

D'autre part Van der Tuuk (*KBNW*, I, 181) indique pour *ngotonin* le sens de : célébrer la fête des 12 mois balinais (de 35 jours = 420 jours) après la naissance.

Le javanais moderne n'a pas de mot spécial pour désigner le *cycle* de 210 jours. Le mot *pawukon* (dérivé de *wuku*) que l'on trouve quelquefois employé dans ce sens (cf. par exemple *ENI*² V, Supplément, 70, 2e colonne), désigne en fait un écrit ou livre (*surat*) exposant le système des wuku et leur signification astrologique et non la période de 210 jours elle-même. Voir, pour l'expression balinaise *a-galungan* la note 2 à la page 17.

(3) En particulier les excellents ouvrages de S. G. Morley, *An Introduction to the study of the Maya hieroglyphs*, *SIBAE*, Bull. 57, Washington 1915 et *The Inscriptions at Copan*, *CIW*, n° 219, Washington, 920.

Nous devons toutefois ajouter que le parallélisme entre le calendrier maya et le calendrier javanais ne va pas plus loin que le principe de deux systèmes de données indépendants l'un de l'autre. Les détails diffèrent entièrement [1].

En Chine, l'application du cycle sexagésimal à la désignation des jours dans les dates à côté de l'indication de l'âge de la Lune, permet également de vérifier de nombreuses dates chinoises et a rendu possible une restitution des vieux calendriers. Mais, ici encore, l'analogie avec le système javanais ne va pas plus loin que le principe, car le cycle mathématique chinois repose sur des bases différant entièrement de celles du cycle javanais et il est d'ailleurs beaucoup plus court [2].

Dans le système javanais actuel, chaque semaine de 7 jours (en javanais *wuku* [3]) du cycle de 210 jours porte un nom différent [4]. Cependant, ces désignations, qu'un passage du *Babad Tanah Jawi* présente comme celles d'un Roi légendaire du nom de *Watu Gunung* (maintenant le 30ᵉ et dernier wuku), de ses deux épouses *Sintā* et *Landĕp* (les 1ᵉʳ et 2ᵉ wuku) et des 27 fils de Watu Gunung avec Sintā (du 3ᵉ au 29ᵉ wuku) n'apparaissent pas dans les inscriptions les plus anciennes [5]. La première mention connue d'un nom de wuku — avec le mot «wuku» lui-même — se trouve dans une inscription du roi Wawa, la stèle de Kinawĕ, de 849 Çaka = 21 février 928 EC [6]. Sous son successeur Siṇḍok, les noms des wuku n'apparaissent pas dans les inscriptions souveraines originales, mais seulement dans deux inscriptions émanant de hauts dignitaires portant le titre de *Rakryān* et toutes deux de 856 Çaka [7]. A partir de Airlangga, le nom du wuku ne manque jamais dans une date détaillée.

Cette stèle de Wawa où un wuku est pour la première fois mentionné dans une date ainsi que les deux inscriptions de l'époque de Siṇḍok que nous venons de citer, viennent de l'est de Java. Etant donné que les inscriptions originales antérieures venant du centre de l'île ne mentionnent jamais le nom du wuku, il semble raisonnable d'admettre, jusqu'à nouvel ordre, que cette dénomination des trente semaines

---

[1] En effet, les Mayas utilisaient le *Tzolkin* (appelé chez les Aztèques *Tonalamatl*) formé par la combinaison de la série des treize premiers nombres auxquels étaient attachés vingt noms différents de jours, les deux séries se déroulant indépendamment l'une de l'autre. On a ainsi un cycle de 260 jours (13 × 20) portant chacun une dénomination différente composée de deux éléments. Le système javanais utilise une combinaison de trois «semaines» de 6, 5 et 7 jours, ce qui forme un cycle de 210 jours dont les dénominations sont composées de trois éléments.

Par ailleurs les Mayas ne connaissaient qu'une année solaire uniforme de 365 jours, le *haab*, d'une durée égale à l'année «vague» des anciens Égyptiens, mais comprenant 18 mois de 20 jours plus 5 «jours sans noms», alors que les Javanais se servaient d'une année luni-solaire de longueur variable allant probablement de 354 à 384 jours. Cette année luni-solaire est d'origine hindoue, mais nous espérons montrer dans une autre étude que le comput javanais était indépendant du comput indien comme c'est encore le cas actuellement à Bali.

Enfin les Mayas notaient toute leur chronologie en temps révolu alors que les Javanais n'indiquaient que les années en temps révolu, le mois et le quantième de la lune étant en temps courant. L'habitude européenne actuelle est de ne compter que les heures en temps révolu, toutes les autres données chronologiques sont en temps courant.

[2] Voir les différentes applications de ce cycle de 60 dans une excellent étude d'ensemble sur le calendrier : *Mélanges sur la Chronologie chinoise*, par les P. P. Havret et Chambeau S. J. et le P. Hoang, *VS*, 52, Chang-Hai, 1920.

[3] La forme balinaise *uku* n'est que la prononciation balinaise du mot javanais.

[4] Nous donnons plus loin la liste de ces trente noms.

[5] A Bali (et aussi à Java) il existe d'autres légendes nettement différentes concernant l'origine des dénominations des wuku.

[6] Les treize premières lignes de cette stèle ont été publiées dans *OJO*, XXXII, mais l'inscription en comporte une soixantaine.

[7] La première inscription, gravée au dos d'un Gaṇeça trouvée à Rampal, est inédite. Une lacune dans le texte (l'inscription est brisée), laisse subsister une incertitude de trois jours dans la réduction de la date julienne : du 4 au 7 janvier 935 EC.

La seconde, inscription de Wulig, est publiée dans *OJO*, XLIV ; la date julienne est le 8 janvier 935 EC.

du cycle de 210 jours est originaire de la région orientale de Java et que c'est seulement après le transfert du centre politique du centre vers l'est de l'île que la mention des wuku commence à faire partie intégrante des dates [1].

Notons en passant que dans la seule inscription en sanskrit datée à la javanaise [2], le mot *wuku* a été traduit par *parva* [3].

Certains indices, en particulier le fait qu'à Bali, où beaucoup d'éléments de l'ancienne civilisation javanaise ont survécu [4], de grandes fêtes ont lieu durant la semaine appelée *Dungulan* [5], la onzième dans l'arrangement actuel, ont fait supposer que cet arrangement n'est pas très ancien et que le cycle commençait autrefois par le wuku *Dungulan* [6]. De son côté, le Dr Goris pense que la treizième semaine (*Langkir*) était autrefois la première du cycle [7]. Si attrayantes que soient ces hypothèses, les documents ne permettent pas de les vérifier. Ce point est d'ailleurs sans intérêt pour la réduction des dates car ce qui importe dans ce cas, c'est la présence d'un cycle de 210 jours dont chacun porte une désignation différente, et non le point de départ du cycle.

Mais si l'on accepte la possibilité de changements, on est en droit de se demander si la combinaison des trois sortes de semaines était, durant la période qui nous occupe, c'est-à-dire du VIIIe au XVe siècles Çaka, la même que de nos jours.

Nous avons admis pour nos recherches qu'il en était ainsi, et les résultats confirment cette hypothèse [8]. En effet, parmi les inscriptions originales dont les données calen-

---

[1] Il est à noter qu'un nom de wuku, *Julung*, apparaît dans une inscription originale trente-six ans avant la stèle de Kinawě, non pas dans une date, mais dans un contexte qui indique nettement une expression de temps (il s'agit des redevances à remettre à un fonctionnaire chaque *Julung*). Voir *OJO*, XX, ligne 13. Ce texte gravé au dos d'un Gaṇeça de pierre, est la continuation de la charte de Balingawan, *OJO*, XIX. Date : 813 Çaka = 13 avril 891 EC. Ce document est également originaire de l'orient de Java.

Un autre nom de wuku apparaît comme nom propre («Dapu Hyang Tambir») dans l'inscription de Sugih Manek (toujours de l'est de Java). Voir *OJO*, XXX, ligne 12 du revers de l'inscription. La date est 837 Çaka = 13 septembre 915 EC.

[2] Une statue de Akṣobhya sous les traits du roi Kṛtanagara de 1211 Çaka = 21 septembre 1289 EC. L'inscription a été publiée et traduite en néerlandais par H. Kern. Voir *KVG*, VII : 187-196. Le fac-similé joint à cette publication est franchement mauvais.

[3] Le thème est *parva-* et non *parvan-* comme en sanskrit «correct».

Cette traduction sanskrite d'un terme javanais montre que le sens premier du mot *wuku* «nœud», «jointure» (cf. le malais *buku*) qui est aussi celui du sanskrit *parvan-*, était encore senti dans cet emploi technique. A moins (et ceci est très vraisemblable), que le sens technique de «nœud de la Lune» soit à l'origine des désignations des semaines de 7 jours dans le cycle de 210 jours, ce qui viendrait à l'appui de l'hypothèse d'une semaine de 7 jours d'origine indonésienne. Nous reprendrons ce point ailleurs.

[4] On a voulu quelquefois présenter Bali comme une image exacte de Java pendant la période hindouiste. C'est évidemment exagéré car il ne faut pas négliger les éléments purement balinais qui sont fort importants. Il n'en est pas moins vrai que, surtout dans ce que l'on peut appeler la civilisation des Cours (*puri*), beaucoup d'éléments javanais anciens que le changement officiel de religion a fait disparaître à Java, ont à Bali survécu. Stutterheim, dans son ouvrage posthume *De Kraton van Majapahit* (*VKI*, VII, La Haye, 1948), a fait un emploi extrêmement judicieux des faits balinais pour mieux pénétrer le sens d'un texte vieux-javanais.

[5] On trouvera une excellente description en anglais de Bali et de la vie de ses habitants dans Miguel Covarrubias, *Island of Bali*, New-York, 1937. Pour le calendrier, voir spécialement p. 282 et suiv., et Additional Note n° 5, p. 313-316.

Une étude (en néerlandais) du Dr Goris sur les fêtes balinaises (*Bali's Hoogtijden*, dans *TBG*, 73, 1933, 436-452) contient un exposé succinct du calendrier balinais moderne. Enfin, dans une notice — malheureusement trop courte — Goris étudie le rapport entre les fêtes javanaises et les fêtes balinaises (*Djåwå*, 12, 1932 : 310-312).

[6] Cf. *ENI*², V (supplément), 70, fin de la 2e colonne.

[7] Voir *TBG*, 73, 1933 : 450.

[8] Il va sans dire que nous ne parlons pas ici des tâtonnements par lesquels nous avons dû passer avant d'avoir la certitude que notre méthode était utilisable et méritait confiance.

Nous rechercherons, dans une étude détaillée du calendrier vieux-javanais s'il y a lieu d'admettre,

dériques sont nettes et complètes, on ne constate un manque complet de concordance entre les deux groupes de données que dans environ 2 p. 100 des cas. Et il est possible qu'il s'agisse en fait d'erreurs que nous n'avons pu détecter. Même dans les copies tardives, le nombre des dates que nous n'avons pu réduire est très restreint.

En ce qui concerne le calendrier luni-solaire de l'ancienne Java, les points suivants sont acquis :

1. On sait, depuis l'excellente étude du professeur Vogel sur *The Earliest Inscriptions of Java*[1], que le mois commençait par la Nouvelle Lune (système appelé aux Indes *amānta*) et non, comme dans le système *pūrṇimānta*, par la Pleine Lune.
2. L'année commençait en *Caitra*, c'est-à-dire en mars environ des années juliennes. Nous fournirons plus loin la preuve de ce détail.
3. Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, Brandes, dans son article sur le parasol de 765 Çaka, a démontré que le jour commençait au lever du Soleil ce qui, à Java, correspond pour toute l'année, à une demi-heure près, à 6 heures du matin.
4. L'expression *-atīta* dans les dates (*Çakawarṣātīta*) indique que le millésime Çaka désigne des années révolues et non des années courantes comme celles de l'ère chrétienne. Nous ne connaissons aucun exemple de date en années courantes. A Bali, où l'on ne trouve normalement que *I(ng) Çaka*, il s'agit également d'années révolues[2].

On ne sait par contre rien de précis sur la technique de l'intercalation en dehors de son existence, prouvée, si besoin était, par trois inscriptions (dont deux du même jour) où le nom du mois est précédé du mot *punah* « de nouveau, encore ». Dans le seul exemple que nous connaissions de Bali, le mot *punah* suit le nom du mois[3].

On peut considérer comme certain que le début du mois était déterminé, soit par un schéma analogue à celui en usage par exemple au Siam et au Cambodge, soit par des tables comparables aux différents systèmes de « *pĕngalihan bulan* » (litt. la « recherche de la Lune » c'est-à-dire la détermination de la Néoménie et de la Pleine Lune) encore en usage de nos jours à Bali. Nous avons trouvé plusieurs exemples de mois ayant commencé le jour de la néoménie astronomique en temps local, ce qui exclut la possibilité d'un début de mois basé sur la vue du croissant comme par exemple chez les Babyloniens ou, plus près de nous, dans les pays musulmans avant l'influence européenne.

à côté de ce que l'on peut appeler le « Calendrier royal », l'existence de calendriers « provinciaux » (cf. ce qui s'est passé autrefois en Chine), ainsi que la possibilité d'une application légèrement différente des noms des *wuku* à l'intérieur du cycle de 210 jours. Mais ces exceptions, une fois prouvées, ne feraient en fait que confirmer la règle.

[1] Voir *POD*, I, 32.

[2] Dans une inscription balinaise en vieux javanais on trouve la formule inusitée par ailleurs : *swasti çri çakawarṣātītānāgatawartamana 1116* (voir le texte dans *OB* : 78, inscription *ad*). Stutterheim fait remarquer (*OB* : 91) ce que cette expression a d'étrange et croit qu'il y a là un effort pour redonner un sens à l'expression usée *warṣātīta* (expression d'ailleurs très rare à Bali). Plus loin (*OB* : 92, note 2) il traduit :

« ... la sainte année courante çaka est 1116... »

Cette traduction est en fait inexacte car les éléments cycliques prouvent qu'il s'agit d'un millésime çaka exprimé en années écoulées et non en années courantes tout comme dans la totalité des autres inscriptions connues.

Il faut cependant reconnaître que ce que l'auteur de l'inscription a voulu exprimer en disant (littéralement traduit) : « année çaka écoulée, à venir et courante » est loin d'être clair.

La date julienne de ce document est le 16 février 1195 EC.

[3] Ajoutons ici que l'intercalation du mois embolismique ne suivait ni à Java ni à Bali, pour autant que nous ayons pu le constater, les règles indiennes du *Sūrya-Siddhānta*.

L'incertitude régnant dans notre connaissance du schéma de distribution des lunaisons pleines et caves ou, en d'autres termes, des mois de 30 et de 29 jours, ainsi que du mode d'intercalation employé, fait que les données du comput lunaire ne sauraient suffire à elles seules pour déterminer avec certitude la date julienne d'une inscription indonésienne. La marge d'erreur peut être de un ou deux jours ou, dans les cas où la place de l'embolisme entre en jeu, de un mois. C'est pour cette raison qu'on ne peut fixer à un jour près la date de certaines inscriptions de Soumatra ainsi que de celles de Bali rédigées en vieux balinais.

Par contre, les éléments de ce comput luni-solaire, joints aux données du cycle de 210 jours que l'on trouve normalement dans les inscriptions en vieux javanais, permettent de calculer *sans risque d'erreur* le jour julien exact d'une date javanaise donnée. Il est en effet impossible, à l'intérieur d'une période historique déterminée le plus souvent par un nom royal ou tout au moins par la variété d'écriture employée, qu'une même date lunaire corresponde au même jour du cycle de 210 jours. Même dans le calendrier julien avec son quadriennat de 1.461 jours se répétant indéfiniment, il faut d'une manière générale 280 ans avant qu'une date julienne coïncide à nouveau avec le même jour du cycle javanais. Par exemple le premier jour du cycle dont les éléments sont *Tunglai Pahing Aditya* correspond au 1er mai des années juliennes 270, 550, 830, 1110, 1390, 1670 et 1950 EC.[1].

Tant que l'on ne connaît pas tous les détails du calendrier vieux-javanais, il est impossible de déterminer la fréquence des rencontres des dates luni-solaires avec le cycle de 210 jours. Mais, étant donné qu'il s'agit d'une année de longueur variable allant probablement de 354 à 384 jours[2], il est certain que les chances de rencontre sont encore moins nombreuses que dans le calendrier julien.

Nous donnons maintenant une liste des éléments nécessaires à la détermination des dates, tels qu'on les trouve dans les inscriptions.

a. *Le millésime Çaka* auquel il suffit d'ajouter 78 pour obtenir l'année de l'ère chrétienne dont la plus grande partie correspond à l'année Çaka en question[3]. Le mot javanais pour «année» est *tahun*.

---

[1] Notons toutefois que le jeu des années bissextiles fait que dans chaque période de 280 ans, certaines dates se trouvent correspondre à nouveau au bout de 23 ans, aux mêmes jours du cycle de 210 jours. Il s'agit cependant d'une minorité de cas et ces rencontres à brève échéance sont d'ailleurs impossibles dans une année luni-solaire.

[2] M. H. B. Sirkar, dans un *Indian Influences on the Literature of Java and Bali*, Calcutta, 1934, donne, d'après Crawfurd, comme balinaise une année «lunaire» de 360 jours divisée en mois d'une longueur allant de 23 à 41 jours. Il ne semble pas qu'il existe à Bali d'année de ce genre et, de toute façon, une année de 360 jours divisée en mois différant tellement de la durée d'une lunaison ne saurait être qualifiée de «lunaire». Voir, d'autre part, la note 6 à la page 11.

[3] Plus précisément, un millésime Çaka M égale, à quelques semaines près, mars-décembre de l'année de l'ère chrétienne M + 78 plus janvier-février de l'année M + 79.

Signalons ici que *ENI*², V (supplément), 71, 1re colonne, indique comme début théorique de l'ère Çaka le samedi 14 mars 78 EC. Cette date que l'on trouve déjà chez Friederich (*Voorloopig Verslag van het eiland Bali*, dans *VGB*, 23, 1850, 49 où il y a, probablement par suite d'un lapsus, 78 *avant J.-C.*!) et dans *ENI*², IV : 455, article «Tijdrekening», est pour Java certainement inexacte. Étant donné que l'année javanaise commence le 1 çuklapakṣa du mois *lunaire* Caitra, la date européenne correspondant au point de départ théorique est le lundi 2 ou le mardi 3 mars 78 EC. (année Çaka 0). Si l'on part de l'année 1 Çaka révolue, la date initiale de l'ère devient le samedi 20 ou le dimanche 21 février 79 EC. Dans les deux cas, la première date indique la néoménie astronomique en temps local et en comptant que le jour commence au lever du soleil, mais nous avons vu que le début du mois a souvent eu lieu à Java le lendemain de la Nouvelle Lune astronomique. De toute façon, le 14 mars 78 EC. n'étant ni une nouvelle Lune ni une Pleine Lune, ne saurait marquer le début de l'ère Çaka dans un comput luni-solaire.

b. *Le mois lunaire* dont le nom est toujours écrit en entier. La première colonne de la liste ci-dessous donne les noms des mois tels qu'on les trouve dans les *dates* des *inscriptions* javanaises, soumatranaises ou balinaises. Les deuxième et troisième colonnes donnent les dénominations encore en usage actuellement à Bali où les noms d'origine sanskrite sont d'ailleurs encore connus, bien qu'ils soient moins courants. On trouve déjà certains de ces termes dans quelques inscriptions javanaises anciennes, mais dans le *texte* proprement dit et non dans la date[1]. Par contre, pendant la période de Majapahit, on les rencontre souvent dans des dates rédigées en abrégé et figurant alors à la fin du texte de quelques inscriptions sur cuivre. Enfin, nous indiquons dans une quatrième colonne les mois juliens correspondant approximativement aux mois javanais.

Caitra[2]	*Kasanga*	*Ka 9*[4]	Mars-Avril
Waiçakha[3]	*Kadasa*	*Ka 10*	Avril-Mai
Jyesta	*Desta*	*Desta*[5]	Mai-Juin
Āsāda	*Sada*	*Sada*	Juin-Juillet
Crāwana	*Kasa*	*Ka 1*	Juillet-Août
Bhadrawāda	*Karo (Karwa)*	*Ka 2*	Août-Septembre
Asuji	*Katiga*	*Ka 3*	Septembre-Octobre
Kārttika	*Kapat*	*Ka 4*	Octobre-Novembre
Mārggaçira	*Kalima*	*Ka 5*	Novembre-Décembre
Posya	*Kanĕm*	*Ka 6*	Décembre-Janvier
Magha	*Kapitu*	*Ka 7*	Janvier-Février
Phālguna	*Kawolu*	*Ka 8*[6]	Février-Mars

(1) Sur la stèle de Cane (la plus ancienne inscription qui ait été retrouvée de Airlangga en tant que souverain reconnu par au moins une partie de Java), datée de 943 Çaka = 27 octobre 1021 EC., on trouve mentionné le jour de la Pleine Lune du mois «*Katiga*» = *Asuji*. Voir le texte dans *OJO*, LVIII, ligne 31.

(2) Le nom du mois est généralement suivi du mot *māsa*, formant ainsi un composé sanskrit : *caitramāsa*, etc. Dans quelques cas la construction est indonésienne, le mot *māsa* précédant le nom : *māsa māgha*. Dans les inscriptions en vieux malais et en vieux balinais la construction est toujours indonésienne : *bulan* (*wulan*) *baiçākha*, etc.

(3) Notons qu'en vieux javanais, les aksara *wa* et *ba* sont souvent (pas toujours !) interchangeables, aussi bien dans les mots indonésiens que dans ceux d'origine sanskrite. On trouvera donc *Baiçākha* à côté de *Waiçākha*, etc.

Enfin, les voyelles longues des mots d'origine sanskrite étant souvent notées brèves en vieux javanais, nous transcrivons ici dans de tels cas *ā*, *ī*, etc.

(4) Ainsi qu'on le voit, l'année Çaka ne débute pas par le «1er» mois (en javanais *Kasa*). Ce fait, qui se retrouve dans d'autres calendriers de l'Extrême-Orient, peut s'expliquer par un début d'année basée, avant l'introduction du comput indien luni-solaire, sur le retour saisonnier des travaux agricoles, l'observation de certaines constellations (à Java en particulier la Ceinture d'Orion appelée *Waluku* «la Charrue»), permettant de régler le début des travaux agricoles avec une approximation suffisante. Si cette hypothèse est exacte, les désignations *Ka 1*, *Ka 2*, etc., qui ont survécu jusqu'à nos jours à Bali pour désigner les mois lunaires et à Java dans une année solaire agricole que nous verrons plus loin (cf. note 6), seraient antérieures à l'introduction du calendrier indien. Voir sur l'année agricole ancienne une importante étude de Brandes «*De Maandnaam Hapit*», dans *TBG*, 41, 1899 : 19-31. Un long extrait de cet article a été traduit en allemand par A. Maass dans sa compilation de textes concernant les connaissances astronomiques des Indonésiens intitulée *Sternkunde und Sterndeuterei im malaiischen Archipel*. Voir *TBG*, 64, 1924, 127-134.

(5) Dans l'article mentionné à la note précédente, Brandes cite un passage du manuscrit d'un *Warga* (l'analogue des *Pawukon* actuels) d'où il appert qu'en vieux javanais le nom autochtone des deux mois *Jyesta* et *Āsāda* (devenus en balinais moderne *Destā* et *Sadā*) était (*Ha*)*pit Lĕmah* et (*Ha*)*pit Kayu* (cf. *TBG*, 41, 1899, 21, note 1). Ces noms sont d'ailleurs encore en usage chez les *Badui*, un petit groupe de Soundanais non islamisés vivant à l'écart du reste de la population dans quelques villages de l'ouest de Java et dont l'un, particulièrement sacré, est absolument interdit aux gens du dehors.

(6) Le Susuhunan de Surākartā Paku Buwānā VII, après avoir consulté A. B. Cohen Stuart

L'orthographe varie quelque peu suivant les époques et les rédacteurs des inscriptions. Nous donnons ci-dessus les formes les plus courantes. Il est à noter que le sanskrit *açvina* n'est jamais employé dans les inscriptions rédigées dans une langue indonésienne. On ne rencontre que *Asuji*, forme inconnue en Inde. On a de même uniquement *Bhadrawāda*[1] à la place du sanskrit *Bhādrapada*[2] et *Marggaçira*

---

institua le 22 juin 1855 EC., sous le nom de *Pranātā Mångså*, «Réglementation des Saisons (ou des Mois)», une année agricole solaire de 365 jours avec, tous les quatre ans, une année bissextile de 366 jours. Cette année qui débute au solstice d'été est divisée en 12 «mois» (*mångså*) d'une longueur allant de 23 à 43 jours et portant exactement les mêmes dénominations *Ka 1*, *Ka 2*, etc., jusqu'à *Dèstå* et *Sådå*. Ces mois correspondent environ aux mêmes périodes de l'année que ceux qui portent le même nom dans le calendrier vieux-javanais (*Ka 1* qui est ici effectivemen le «1er mois» de l'année équivaut à quelques semaines près à l'ancien *Çrāwaṇa*), mais ils n'ont autrement aucun rapport avec eux, le principe étant entièrement différent.

Cette année solaire agricole n'est d'ailleurs pas une création de toutes pièces et il est probable que l'innovation de 1855 a surtout porté sur la réglementation du 366e jour, car l'existence d'une année agricole analogue de 365 jours est déjà signalée par Raffles en 1817 dans son *History of Java* (1re édition), I, 114-115 (cf. également la 2e édition 1830, I, 126-127). Bien qu'une tradition différente ne soit pas absolument impossible, on peut se demander si l'année de 360 jours mentionnée par Crawfurd (*History of the Indian Archipelago*, I, 296) et citée par Sirkar (cf. plus haut, note 2, p. 10) ne repose pas sur une interprétation erronée de la même source, car la liste des douze *mångså* correspond, à deux exceptions près (*Ka 2* et *Dèstå*), chez les deux auteurs et une durée de 360 jours n'est guère admissible pour une année agricole.

Afin de rendre la comparaison plus facile, nous donnons ci-dessous la longueur des douze mois dans les trois cas (cf. aussi *ENI*², V (supplément) : 69, 1re colonne) :

	Pranātā mångså.	Raffles.	Crawfurd.
Ka 1	41	41	41
Ka 2	23	25	23
Ka 3	24	24	24
Ka 4	25	24	24
Ka 5	27	26	26
Ka 6	43	41	41
Ka 7	43	41	41
Ka 8	26/27	26	26
Ka 9	25	25	25
Ka 10	24	25	25
Dèstå	23	26	24
Sådå	41	41	41
	365/366	365	360

Notons enfin que le mot *mångså* est la forme moderne du vieux javanais (et sanskrit) *māsa* et qu'il n'a rien à voir avec l'arabe موسم *mawsim* comme le suggère Cabaton — d'ailleurs avec hésitation — dans *RHR*, LIV, 1906, *Raden Paku, Sunan de Giri*, 375 (continuation de la note 2 de la page 374, sous IX). Ce phénomène de nasalisation interne est courant en javanais aussi bien que dans d'autres langues indonésiennes. Citons par exemple le nom du *wuku* qui, en vieux javanais, est appelé *Madasiha*. Ce nom est devenu en javanais moderne *Mĕndasiyå* et en balinais moderne *Mĕdangsiyå*. Un autre exemple plus récent est le mot désignant la musique européenne (en hollandais «muziek») qui est en javanais normalement prononcé (et écrit) *mungsik*.

[1] A Bali on trouve quelquefois dans les inscriptions une forme «*krāmā*» (polie) de ce mot : *Bhadramuntĕn*. (Pour une première idée de la signification exacte du terme «*krāmā*» nous nous permettons de renvoyer à ce que nous avons dit à ce sujet dans notre notice sur l'Écriture javanaise du volume *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes*, réunies par Ch. Fossey, nouvelle édition, Paris, Imprimerie nationale, 1948, p. 355-357. Le même sujet est traité avec plus de détails dans *Les formes de politesse en javanais moderne* qui a paru dans le 3e fascicule du *Bulletin de la Société des Études indochinoises* de 1950, p. 263.)

[2] La forme *Bhadrapāda*, donnée par Cohen Stuart (*KO*, XXVIII) et Brandes (*Parar.*, 94) dans leur transcription de l'inscription de Kuladu de 1216 Çaka (= 11 septembre 1294 EC.) est certainement une erreur car le fac-similé conservé aux Archives du Service archéologique (les plaques originales sont perdues) a nettement *Bhadrawāda*.

en face de la forme sanskrite normale *Marggaçirṣa*. La cacuminale dans *Phālguṇa* est également régulière en vieux javanais, la dentale n'étant jamais employée dans ce mot[1].

Ces graphies représentent donc des formes propres au vieux javanais et ne sont en aucune façon des «fautes» du lapicide ou du graveur ayant besoin d'être «corrigées». Il n'est peut-être pas inutile d'insister sur ce point.

c. *Le quantième du mois lunaire.* — Le mot *tithi* semble bien, dès les plus anciennes inscriptions, avoir perdu la valeur qu'il a en sanskrit de «jour lunaire» pour ne plus signifier que «jour» ou plutôt «quantième de la lunaison»[2]. Les dénominations sont :

Pratipāda[3] = 1	*Ṣaṣṭī* = 6	*Ekādaçī* = 11
Dwitīyā = 2	*Saptamī* = 7	*Dwādaçī* = 12
Tṛtīyā = 3	*Aṣṭamī* = 8	*Trayodaçī* = 13
Caturthī = 4	*Navamī* = 9	*Caturdaçī* = 14
Pañcamī = 5	*Daçamī* = 10	*Pañcadaçī* = 15

Ainsi qu'on le voit, ce sont les expressions numérales ordinales sanskrites employées aussi en Hindoustan pour exprimer l'âge de la Lune.

Une seule fois, sur la stèle de Çiwagṛha, datée de 778 Çaka = 12 novembre 856 EC., on trouve le quantième exprimé en javanais : *suwélas* = 11. Cette anomalie provient peut-être des exigences du mètre, l'inscription en question étant entièrement en vers[4].

Les expressions employées dans les dates des inscriptions en une langue indonésienne pour les deux quinzaines de la lunaison sont exclusivement *çuklapakṣa* (la quinzaine claire) et *kṛṣṇapakṣa* (la quinzaine sombre).

Les termes sanskrits *pūrṇimā* pour 15 çuklapakṣa, *prathama* pour 1 kṛṣṇapakṣa et *amāvasya* pour 15 kṛṣṇapakṣa ne se rencontrent jamais dans les dates des inscriptions rédigées dans une langue indonésienne.

d. *Le nom du jour dans la semaine indonésienne de 6 jours.* — La première colonne de la liste ci-dessous donne les formes les plus usuelles en vieux javanais ; la deuxième les abréviations correspondantes que l'on trouve déjà dans les inscriptions les plus anciennes[5] ; les troisième et quatrième colonnes respectivement les formes du balinais et du javanais modernes.

Il en est de même pour *OJO*, XXVIII où Brandes, d'après un fac-similé défectueux, a lu *Bhadrapada*, lecture adoptée aussi par Van Naerssen (*BKI*, 97, 1938, 510). La plaque de cuivre, conservée au Musée d'Etnographie de Leyde, a bien *Bhadrawāda*, ainsi qu'on peut s'en convaincre en consultant la photographie publiée avec l'article du Dr Van Naerssen dans *BKI*, 97, 1938, en face de la page (blanche) 514.

[1] A Bali, on trouve aussi (cf. par exemple l'inscription de Turuñan I B de 971 Çaka publiée dans *EB*, VII, inscription A, 2e partie) une autre forme *Phalgiṇa* qui n'est pas une «faute» mais est soit une «krāmāisation», soit un moyen pour représenter une prononciation spéciale de la voyelle suivant le *g*, peut-être sous l'influence du *n* qui suit.

[2] Selon le Dr Goris, la notion de tithi = jour lunaire, existe encore de nos jours à Bali (*cf.* *TBG*, 73, 1933, 437). Mais le système suivi pour la suppression éventuelle d'un tithi sert en fait à la distribution des lunaisons de 29 et 30 jours sans tenir compte de la théorie indienne.

En javanais moderne, *titi* dans *titimāṅsā* ne signifie plus que «date», «en date du».

[3] A Bali quelquefois «krāmāisé» en *Pratipantēn*.

[4] Cette inscription, d'une cinquantaine de lignes, est encore inédite. Seul le millésime (en chronogramme) a été publié par Brandes dans *Catal.*, 382.

[5] La plus ancienne des inscriptions originales sur pierre en vieux javanais dont la date est certaine, la stèle de Kamalagi (publiée par Goris sous le nom de stèle de Kuburan Candi dans *TBG*, 70, 1930, 157), emploie déjà les abréviations des noms des jours dans les trois sortes de semaines, ce qui indique que ces expressions étaient déjà techniques dans une date au VIIIe siècle Çaka. On

Tunglai	*TU (TUNG)*	*Tunglek*	*Tungle*
Harigang	*HA*	*Ariang*	*Ariyang*
Warukung	*WU*	*Urukung*	*Wurukung*
Paniruan	*PA*	*Paniron*	*Paningron*
Wās	*WĀ*	*Was*	*Uwas*
Mawulu	*MA*	*Maulu*	*Mawulu*

e. Le nom du jour dans la semaine de 5 jours. — Nous indiquons, à côté des formes du vieux javanais avec leurs abréviations, celles du balinais et du javanais modernes.

Pahing	*PA*	*Paing*	*Paing*
Pon	*PO*	*Pon (Pœan)*[1]	*Pon*
Wagai	*WA*	*Wage*	*Wage*
Kaliwuan	*KA*	*Klion*	*Kliwon*
Umanis	*U (MA)*	*Manis*	*Lĕgi*

On trouve l'abréviation MA dans quelques inscriptions javanaises de la fin de la période épigraphique et actuellement dans les manuscrits à Bali. *Lĕgi*, la forme usuelle en javanais moderne, est un synonyme de *Manis* qui d'ailleurs existe encore dans certains dialectes.

f. Le nom du jour de la semaine de 7 jours. — Nous ajoutons ici dans une cinquième colonne les équivalents européens.

Aditya[2]	*A (RA)*	*Radite*	*Akad*[3]	Dimanche
Soma	*SO (CA)*	*Somā (Comā)*	*Sĕnen*	Lundi
Anggara	*ANG*	*Anggarā*	*Sĕlāsā*	Mardi
Budha	*BU*	*Budā*	*Rĕbo*	Mercredi
Wrhaspati	*WR*	*Wrĕspati (Bĕspati)*	*Kĕmis*	Jeudi
Çukra	*ÇU*	*Sukrā*	*Jĕmuwah*	Vendredi
Çanaiçcara	*ÇA*	*Saniscarā*	*Sĕtu*	Samedi

Des nombreux synonymes sanskrits pour les noms des jours de la semaine de sept jours, aucun n'est employé dans les dates des inscriptions en une langue indonésienne. Une seule exception : *Manggalawara* = Mardi que l'on trouve dans une inscription soumatranaise en vieux malais. Le petit nombre de documents trouvés à

doit en conclure qu'elles existaient bien avant cette époque. Le millésime de cette inscription est 743 Çaka (la lecture de Goris 753 Ç. est une erreur), et la date julienne le 30 avril 821 EC.

[1] La forme balinaise *Pœan* qui pourrait théoriquement, si elle venait d'un *Pœan* plus ancien, être à l'origine du mot *Pon* de même que *Kaliwuan* et *Paniruan* sont à l'origine de *Kliwon* et de *Paniron*, n'existe pas dans le vieux javanais des inscriptions (lequel est antérieur de plusieurs siècles à la langue des textes littéraires). La plus ancienne inscription originale mentionnant ce jour (Polengan II de 797 Çaka = 12 avril 875 EC.) a déjà *Pon* alors qu'à cette époque les formes *Kaliwuan* et *Paniruan* sont les seules employées. Ceci nous force à voir dans le balinais *Pœan* une forme archaïsante «hypercorrecte».

[2] Les plus anciennes inscriptions ont, à quelques exceptions près, le mot *wāra* en composition avec les noms des jours de la semaine de 7 jours : *Ādityawāra*, *Somawāra*, etc. Plus tard, *wāra* se détache du nom du jour et l'on trouve alors un signe de ponctuation entre les deux : *anggara . wāra* .. Lorsque le nom du *wuku* fait partie intégrante des dates, le mot *wāra* semble bien désigner la même chose que *wuku*. Son emploi est alors similaire à celui du balinais moderne où *warā* signifie «semaine» ou, plus exactement «cycle de tant de jours» : *caturwarā*, *saptawarā*, *dasawarā*, etc. L'ensemble des différentes sortes de semaines est exprimé par le dérivé *wĕwaran*.

[3] Les noms javanais modernes sont empruntés à l'arabe. Les formes d'origine sanskrite ne sont plus employées, en dehors des ouvrages techniques, que dans des combinaisons telles que par exemple *anggārā kasih* qui est le nom de la combinaison *Mardi-Kliwon*.

Soumatra ne permet pas de savoir s'il s'agit d'une forme régulièrement employée dans cette île ou non[1].

Des deux abréviations entre parenthèses, RA est pour *Raditya* non attesté dans les inscriptions, mais que l'on trouve dans la littérature et dont la forme balinaise moderne *Radite* (prononcée aussi *Rédite*) est l'aboutissement direct[2]. CA tient la place de *Candra* (synonyme de *Soma*) que l'on ne trouve non plus jamais écrit en entier dans les inscriptions (la forme balinaise *Comā* semble être un croisement entre *Somā* et *Candrā*).

En ce qui concerne l'âge de ces formes, disons que l'on trouve RA à partir du xᵉ siècle et CA à partir du ɪxᵉ dans des documents originaux de la partie orientale de Java. Notons d'autre part que le dernier A attesté date de 866 Çaka et le dernier SO de 865 Çaka, donc pendant le règne de Sindok. La rareté des documents pour les quelques 70 ans s'étendant de la fin du règne de Sindok à l'avènement de Airlangga fait qu'on ne saurait affirmer quoi que ce soit pour cette période, mais à partir de Airlangga (avènement 941 Çaka, première inscription conservée 943 Çaka) on ne trouve plus que RA et CA. Il faut donc voir dans RA et CA des formes spéciales à l'est de Java probablement liées aux dénominations des wuku et qui supplantent les formes A et SO typiques du Centre après le transfert du pouvoir central politique à la partie orientale de l'île.

Les inscriptions de Bali en vieux javanais (la plus ancienne est de 916 Çaka) ne connaissent que les formes RA et CA.

Ajoutons que la forme CA a, dans les inscriptions publiées, quelquefois été « corrigée » en ÇA et n'a jamais été reconnue comme l'abréviation d'un mot signifiant Lundi[3].

---

[1] Voir le texte dans *Parar.*, 122, ligne 18. Brandes lit le millésime 1294 ou 1194 Çaka. Pour différentes raisons que nous ne pouvons exposer ici, nous ne pouvons accepter cette interprétation. Le millésime est, selon nous, 1164 Çaka.

[2] On trouve bien dans l'inscription de *Palémaran* (*KO*, XXVII), datée de 1371 Çaka : 1449 EC., l'expression *yang raditya*, mais il s'agit du soleil et non du dimanche. Il est cependant certain que *Raditya* était déjà employé bien avant cette époque pour désigner le dimanche, d'où l'abréviation RA.

Ra est une particule honorifique (comparer son emploi en malgache) que l'on trouve par exemple :

a. Devant des noms de personnes : *Ra Lintang*, *Ra Bañak*, *Ra Yuyu*, *Ra Sěmi*, etc. ;

b. Devant des noms de villages : *Ra Poh*, *Ra Lua*, *Ra Tunun*, etc. ;

c. Préfixé à des noms de parenté : *Ra-ma*, « père » ; *Rena* (de *Ra-ina*), « mère » ; *Ra-ka*, « frères aînés » ; *Rari* (*Ra-ari*), « frère cadet » ; « sœur cadette » ; *Ra-bi*, « épouse » ; *Ranak* (*Ra-anak*), « enfant », etc. ;

d. Préfixé à des titres : *Ra-tu*, « roi » ; *Ra-ka*, « titre d'un haut dignitaire » ; *Ra-hady-an* (devenu en javanais moderne raden), « prince » ; *Ra-kavi*, « poète de cour », etc. ;

e. Préfixé à certains substantifs ou adjectifs comme *Ra-m-bulan* prononcé maintenant *Rěmbulan*, « la Lune » ; *Raditya* (*Ra-aditya*) qui s'est conservé en balinais moderne sous la forme *Radite* ou *Rědite* « le Soleil », « Dimanche » ; *Ra-hayu*, « beau », « joli », « prospère », etc. ;

f. Et enfin dans des emplois enclitiques tels que *Si-ra* qui est un article personnel honorifique, *i-ra* suffixe honorifique signifiant « son », « sa », « ses », etc.

La forme phonétiquement plus archaïque de cette particule qui est *Da* ou *Ḍa* ne s'est conservée en épigraphie indonésienne que dans quelques titres honorifiques dont la valeur exacte n'est pas toujours connue. Citons par exemple :

En vieux javanais : *Da-ng*, *Ḍa-ng*, *Ḍa-pu*, *Ḍa-pu-n-ta*, *Ḍa-man* ;

En vieux balinais : *Da*, *Da-hyang* et aussi *I-da* (ce mot est encore courant en balinais moderne), qui est l'équivalent étymologique du vieux javanais *Si-ra* ;

En vieux malais : *Da-ng*, *Ḍa-pu-n-ta* et le suffixe *-n-da*.

On a enfin le vieux malais *Dā-tu* que l'on retrouve dans le vieux balinais *Da-tu* et *Ḍa-tu*. La forme javanaise équivalente *Ḍa-tu*, usitée dans la littérature semble inconnue dans les inscriptions où son dérivé *Ka-ḍatu-an* (ou *Ka-ḍatw-an*) est pourtant courant.

[3] Par exemple l'inscription de Hariñjing A (Sukabumi) publiée avec une traduction néerlandaise par Van Stein Callenfels dans *MKAW-L*, 78, 1934 B, 116, où l'abréviation CA est traduite par « samedi », ce qui suppose une correction tacite en ÇA. De même l'inscription de

g. *Le nom de la semaine de 7 jours* (*wuku*) dans le cycle de 210 jours. Cette indication apparaît, ainsi que nous l'avons déjà vu plus haut, à Java Oriental au milieu du IXe siècle Çaka.

Lorsque les données sont complètes, le nom de *wuku* n'apporte aucune précision à la date. Il n'en va pas de même lorsque une, deux ou même trois des dénominations du jour indiqué manquent ou sont illisibles. La mention du wuku permet alors, suivant les cas, soit de déterminer le jour exact, soit de fixer la date à quelques jours près.

C'est pourquoi nous donnons ci-dessous la liste des 30 wuku. On trouvera dans la première colonne les formes attestées dans les documents épigraphiques en vieux javanais soit à Java, soit à Bali (nous mettons dans ce cas après le nom un « B » entre parenthèses) [1]. Dans un seul cas le nom n'est attesté que dans une inscription provenant du pays soundanais dans l'ouest de Java. Cependant cette charte est rédigée en vieux javanais et, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs [2], nous croyons qu'il s'agit en fait d'une inscription d'un vice-roi javanais.

La deuxième colonne donne les formes modernes balinaises et la troisième celles du javanais moderne. Nous ne donnons d'ailleurs pas, surtout pour les formes actuelles, toutes les variantes orthographiques en usage.

Voici donc la liste des trente semaines :

1. *Sinta*	*Sintā*	*Sintā*
2. *Landĕp*	*Landĕp*	*Landĕp*
3. *Wukir*	*Ukir*	*Wukir*
4. *Kurantil*	*Kurantīl*	*Kurantīl*
5. *Tolu*	*Tolu* (*Tulu*)	*Tolu*
6. *Gumbrĕg* : *Gumrĕg* (B)	*Gumbrĕg*	*Gumbrĕg*
7. *Wariga ning Wariga*	*Warigā*	*Warigalit*
8. *Wariga* [3]	*Warigadéan*	*Warigagung*

Sukamĕrta (*INI*, I, 38, note 1) de 1218 Çaka = 29 octobre 1296 EC, où le Dr R. Ng. Purbacaraka corrige CA en ÇA et traduit en conséquence.

Une autre interprétation erronée est celle du Dr Van Naerssen qui, dans la date B de l'inscription de Watukura (1270 Çaka = 7 juillet 1348 EC) transcrit BHA au lieu de CA et traduit « Bha (drawada) » au lieu de « lundi ». Cf. F. H. Van Naerssen, *Oud-Javaansche Oorkonden in Duitsche en Deensche verzamelingen* [Leyde, 1941], inscription VIII, dernière plaque, p. 86, pour la transcription, et 90 pour la traduction.

Ces interprétations fautives sont d'autant plus étranges que dans les extraits de textes vieux et moyen javanais cités par Van der Tuuk dans son Dictionnaire, on trouve très souvent la forme CA (orthographiée à la hollandaise TJA) pour le lundi. Voir par exemple *KBNW*, II, 509-511 à l'article *dyātua*; *KBNW*, II, 748 et suiv. à l'article *tĕnu*, etc.

[1] Il ne s'agit jamais d'inscriptions en vieux balinais puisque celles-ci (à une ou deux exceptions près de valeur d'ailleurs douteuse), n'indiquent aucune donnée cyclique et donnent seulement le nom du jour dans la semaine de 3 jours.

[2] Voir *Epigrafische Aantekeningen IV*, dans *TBG*, 83, 1949, 15-18.

[3] Friederich (*VBG*, 23, 1850 : 52) donne *Wariga ning Wariga* comme l'équivalent de *Warigadian* qui est une variante orthographique de *Warigadean*. Nous ne savons s'il s'agit d'une erreur de sa part ou d'une hésitation qu'il y aurait eu à une certaine époque dans la dénomination des deux wuku dont le nom contient le mot *Wariga*. L'emploi de *Wariga ning Wariga* pour le wuku qui s'appelle aujourd'hui à Bali *Warigā* tout court et à Java *Warigalit* est en tout cas certain. Dans deux autres inscriptions (une de Java et une de Bali) où nous avons pu lire *Wariga* pour le même wuku, les mots suivant immédiatement sont illisibles de sorte qu'on ne peut savoir s'il y avait ou non *ning Wariga*. De meilleurs documents que ceux que nous avons pu consulter permettront peut-être une lecture définitive.

D'autre part, l'emploi épigraphique de *Wariga* tout court pour le wuku dénommé maintenant *Warigadean* à Bali et *Warigagung* à Java est également attesté par une inscription de Java et deux

9. *Julung; Julung Wangi* (B)	*Julung Wangi*	*Julung Wangi*
10. *Julung Sungsang*	*Sungsang*	*Sungsang*
11. *Dungulan*	*Dungulan*	*Galungan*
12. *Kuningan*	*Kuningan*	*Kunigan*
13. *Langkir*	*Langkir*	*Lengkir*
14. *Madasiha*	*Mĕdangsiyā*	*Mānḍāsiyā*
15. *Julung Pujut*	*Pujut*	*Julung Pujut*
16. *Pahang* (B)	*Pahang*	*Pahang*
17. *Kuruwlut, Kraluwt; Krawlut* (B)	*Krulut*	*Kuruwĕlut*
18. *Marakih*	*Mĕrakih*	*Mĕrakeh*
19. *Tambir* (*Sunda*)	*Tambir*	*Tambir*
20. *Madangkungan*	*Mĕdangkungan*	*Mĕdangkungan*
21. *Mahaktal, Mahatal*	*Matal*	*Maktal*
22. *Wuye, Wuyai*	*Uye*	*Wuye*
23. *Manahil*	*Mĕnahil*	*Mĕnahil*
24. *Prang Bakat*	*Prang Bakat*	*Prang Bakat*
25. *Balamuki, Bala*	*Balā*	*Bālā*
26. *Wugu Wugu, Wugu*	*Ugu*	*Wugu*
27. *Wayang Wayang, Wayang*	*Wayang*	*Wayang*
28. *Kulawu*	*Ke'au*	*Kulawu*
29. *Dukut* (B)	*Dukut*	*Dukut*
30. *Watu Gunung* (B)	*Watu Gunung*	*Watu Gunung* [1]

On voit qu'à l'exception du 11ᵉ wuku pour lequel Bali a conservé l'ancienne dénomination javanaise que l'on trouve dans les inscriptions, les différentes variantes ne sont au fond que des évolutions phonétiques plus ou moins poussées.

Le nom de *Galungan* employé maintenant à Java pour la 11ᵉ semaine est en fait celui de la *fête* célébrée le mercredi (*Budā-Kliwon*) du wuku *Dungulan*. Le nom de cette fête — la plus importante dans le cycle de 210 jours — a fini par désigner à Java la semaine où elle a lieu. Le passage d'un nom à l'autre s'explique donc facilement [2].

---

de Bali. Nous reprendrons ces points de détail en étudiant la date de chacune des inscriptions en question.

Nous rappelons que le terme *Wariga* est usité en vieux javanais pour désigner un ouvrage traitant des questions de calendrier.

[1] Dans le *Pararaton*, on trouve à la note 7 de la page 126 l'expression *gunтur palungge* du texte original expliquée par «éruption pendant le wuku Lungge». Nous ne savons où l'auteur de cette note a pu puiser l'idée d'un wuku dénommé Lungge. Personnellement nous ne pouvons voir dans ce mot la dénomination d'un wuku quelconque et la traduction de Brandes qui comprend Lungge comme un nom de montagne nous semble de beaucoup préférable.

KBNW, IV, 647-648 dit bien que l'expression *guntur pa-* se trouve à plusieurs reprises suivie d'un nom de wuku dans le *Arok* (c'est-à-dire le *Pararaton*), mais il ne spécifie pas que *lungge* est lui-même un nom de wuku. Ce dernier mot n'est d'ailleurs pas dans le *KBNW*. Signalons d'autre part l'existence d'un village du nom de *Lungge* en plein centre de Java dans la résidence de Kedu (cf. *Alph. Reg.*, 219).

[2] Selon Van Eck (*BHW*, 186) l'expression *a-galungan* «un Galungan (entier)» désigne le cycle de 210 jours. Ceci semble renforcer l'hypothèse qui voit dans cette fête le début (ou la fin) du cycle.

Rappelons que, étymologiquement, le radical *galang* est formé sur une racine *L* + *voyelle* + *NG* dont l'un des sens primaires exprime l'idée de «rondeur», de «cercle». Cf. par exemple (nous ne prétendons pas être complet) les radicaux ci-dessous dans les quatre langues qui nous intéressent ici au premier chef, le vieux javanais (VJ), le javanais moderne (JM), le balinais (B) et le malais ou indonésien moderne (IM) pour employer la dénomination officielle actuelle :

galang B : «coussin» ;

gĕlang VJ, JM, B, IM : «bracelet» ; JM et IM : aussi «circuit», «cercle» ;

Nous signalons, pour terminer ce court exposé des éléments calendériques les plus importants, que les termes courants à Bali pour désigner les trois sortes de semaines sont actuellement :

sadwarā	pour la semaine de 6 jours
pañcawarā	pour la semaine de 5 jours
saptawarā	pour la semaine de 7 jours

A Java les formes usuelles sont respectivement :

paringkĕlan
pasaran [1]
minggu [2]

La semaine de 5 jours (*pasaran*) [3] est à Java une semaine de marchés (*pasar*) [4]. A Bali, les marchés sont réglés par une semaine de 3 jours appelée *triwarā* qui

---

gĕlung VJ, JM, B : «chignon» ; IM : «rouleau» ;
giling B, IM : «rouler», «enrouler», «aplatir avec un rouleau» ; JM : «moudre (par ex. du café)», «écraser entre deux cylindres (par exemple des cannes à sucre)», «décortiquer du riz à la machine» JM : aussi «boulette de riz cuit» ;
guling JM, B, IM : «rouler», «faire rouler» ; JM, B : «traversin» ; B : «faire rôtir à la broche (par ex. un cochon de lait)» ; VJ : «se rouler», «s'étendre», «dormir» ;
gulung VJ, JM, B, IM : «rouler», «rouleau», «enrouler» ;
gĕlong JM : «boulette (d'opium préparé)» ;
gulang JM : «boule (de riz cuit, de terre) roulée entre les paumes des mains».

Le mot *Galungan* pourrait donc fort bien avoir désigné à l'origine un cycle et, plus spécialement, le cycle de 210 jours.

Nous n'avons donné que des radicaux dont l'élément préfixé à la racine est formé par la consonne g + voyelle, afin de rester proche du mot *galungan*. Il y a d'autres radicaux, formés sur la même racine avec un élément consonantique différent, exprimant des sens voisins, mais les prendre en considération nous entraînerait trop loin.

[1] Le mot *pañcawarā* dans le sens de *pasaran* semble avoir disparu de l'usage moderne javanais (le dictionnaire de Pigeaud ne le mentionne pas), mais il existe encore dans la littérature technique du calendrier. Raffles (*History of Java*, 1re édition 1817, I, 475) et Crawfurd (*History of the Indian Archipelago*, 1820, I, 291) donnent *pañcawarā* comme encore vivant de leur temps.

[2] Le mot *minggu* est d'origine portugaise (*domingo*). Il désigne en javanais uniquement la semaine. En malais et de là, en indonésien moderne, c'est également le nom du dimanche.

[3] On retrouve un cycle de 5 jours dans différentes parties du monde, entre autres en Chine. Dans l'Archipel Indonésien, on n'en trouve pas trace dans les inscriptions soumatranaises (sauf dans une inscription en vieux javanais et dans une autre qui, bien que rédigée en vieux malais, vient de Java. A Bali, la semaine de 5 jours n'apparaît qu'avec l'influence javanaise. Son existence aux Philippines vient par ailleurs d'être signalée par M. Laurence L. Wilson dans deux petits livres publiés par le South-East Asia Institute : *Ilongot Life and Legends*, 80 et *Apayao Life and Legends*, 173.

[4] Dans les inscriptions en vieux balinais, le mot *pasar* apparaît dès le début du IXe siècle Çaka pour désigner les jours de la semaine de 3 jours. Les noms sont à cette époque : *Wijayapura*, *Wijayamanggala* et *Wijayakrānta*. (Voir, pour une signification possible de ces noms, Stutterheim dans *OB*, 81). En dépit de l'identité phonétique d'un des éléments, il n'y a aucun rapport à chercher entre le *Wijayamanggala* de Bali et le *Manggalawāra* attesté une seule fois à Soumatra (voir plus haut, p. 14). Cette dernière expression signifie évidemment le «jour de la planète Mars» tandis que le sens précis de *Wijayamanggala* est inconnu.

Pasah, la forme moderne équivalant aux vieux balinais *pasar* est maintenant le nom du troisième jour. Les deux autres sont appelés *Bĕtĕng* et *Kajĕng*. Il existe encore une série de synonymes moins courants : *Dorā* (ou *Dwarā*) = *Pasah*, *Waya* = *Bĕtĕng* et *Byantarā* = *Kajĕng*.

La seule équivalence attestée entre les noms anciens et les noms modernes est *Wijayapura* = *Kajĕng*.

Notons en passant que, bien que l'on accepte généralement pour le mot indonésien *pasar* une origine persane : *bāzār* (cf. par exemple le *Hobson-Jobson*, 4e édition, 75–76), la présence de ce terme dans des inscriptions en vieux balinais dès la fin du IXe siècle E.C., avant que n'apparaissent les trois semaines de 6, 5 et 7 jours, rend un emprunt au persan extrêmement peu vraisemblable. Nous pencherions plutôt pour un emprunt en sens contraire, mais cette question sortirait entièrement de notre sujet.

semble avoir été à peu près inconnue à Java. Elle a cependant été signalée dans un manuscrit vieux javanais trouvé en pays soundanais [1].

Les listes ci-dessus valent pour toutes les inscriptions en vieux javanais, qu'elles soient originaires de Java, de Madoura ou de Bali. Les inscriptions en vieux balinais n'ont après la date lunaire que l'indication du *triwara*. Ces inscriptions ne donnant pas les éléments du cycle de 210 jours (ceux-ci ne font leur apparition à Bali qu'avec les inscriptions en vieux javanais dont la plus ancienne connue est de 916 Çaka) [2], la date julienne ne peut en être déterminée avec autant d'exactitude.

Nous avons ainsi donné les éléments nécessaires et suffisants pour calculer l'équivalent européen exact d'une date javanaise.

Pour la détermination des Nouvelles Lunes, nous avons dû, n'ayant à Java pas d'autre ouvrage à notre disposition, utiliser les Tables de Néoménies du P. Hoang [3]. Ces Tables ont été construites d'après des documents chinois et pour servir à la réduction des dates chinoises. La longitude de la partie orientale de la Chine étant sensiblement la même que celle du centre et de l'est de Java (la différence ne dépasse pas un maximum d'une demi-heure), on pouvait penser *à priori* qu'il n'y aurait pas grand écart entre le début du mois en Chine et à Java. L'étude des documents nous a montré que le mois a, en effet, commencé dans la majorité des cas le jour indiqué dans les Tables du P. Hoang (environ 75 p. 100 des inscriptions étudiées). Dans environ 22 p. 100 des cas, il faut admettre que le mois a commencé *le lendemain* de la néoménie indiqué dans les Tables chinoises. Enfin, pour 3 p. 100 environ des inscriptions, nous devons conclure que le mois a débuté *la veille* de la date donnée par le P. Hoang. Il peut sembler à première vue étrange que le mois puisse commencer la veille d'une néoménie. Il n'en est rien, évidemment. L'explication de cette anomalie apparente est que les Tables du P. Hoang supposent que le changement de quantième a lieu à minuit, alors que dans l'ancienne Java, le jour commençait au lever du soleil. Si donc une néoménie a eu lieu, en temps local, entre minuit et 6 heures du matin, les Tables du P. Hoang indiquent le quantième d'avant minuit + 1, selon, la façon actuelle européenne et chinoise, de compter les jours civils, alors que, dans le système suivi autrefois à Java, le quantième ainsi que les éléments cycliques correspondants d'avant minuit restaient valables jusqu'à environ 6 heures du matin.

Pour le cycle javanais de 210 jours, nous avons établi nous-mêmes des listes permettant de trouver facilement les éléments cycliques d'une date européenne donnée.

---

[1] Voir *TBG*, 16, 1867, 463. Les données calendériques de cette date, telles qu'elles ont été déchiffrées par l'auteur de cet article, K. F. Holle, sont les mêmes que dans la lecture plus récente de Brandes, publiée dans *BIBSH*, III, 202-203. S'il n'y a pas d'erreur dans le manuscrit, l'arrangement du *triwara* dans le cycle de 210 jours ne correspond pas à l'usage actuel de Bali ainsi que le fait d'ailleurs remarquer Cohen-Stuart dans une note à la page 463 de l'article de Holle.

[2] L'inscription de 916 Çaka est celle de Buwahan I (*EB*, X, 27). La date julienne est le 7 février 995 EC.

Le Dr Goris, dans une remarquable étude sur les inscriptions en vieux balinais (*Djâwâ*, 16, 1936, 95) en mentionne une plus ancienne, datée de 864 Çaka, où la date donne les éléments du cycle de 210 jours bien que la langue soit le vieux balinais. Il n'existe aucune reproduction de cette inscription par ailleurs inédite de sorte que nous devons nous contenter de cette citation. Le Dr Goris a d'ailleurs des doutes sur l'authenticité de ce document.

[3] *Concordance des Chronologies néoméniques chinoise et européenne*, par le P. Hoang, *VS*, 29, Chang-Hai, 1910.

L'ouvrage de Ginzel, *Handbuch der mathematischen Chronologie*, 3 vol., que nous avons pu consulter à Djakarta ne contient des Tables de Néoménies que pour une période bien antérieure à celle des inscriptions indonésiennes. Celles-ci (vol. I, Tafel III, 547-562, et vol. II, Tafel III, 544-556) ne vont en effet que de 605 avant l'E.C. à 308 EC.

En Europe, nous avons pu utiliser les Tables de Neugebauer [1], de Schoch [2] et, pour le point de vue indien, les Tables construites par le Dr W. E. Van Wijk d'après les données du *Sūrya Siddhānta* [3]. L'usage de ces Tables, beaucoup plus précises que celles du P. Hoang, nous a cependant prouvé que ces dernières sont suffisantes pour la détermination des dates dans la presque totalité des cas. Néanmoins, comme elles n'indiquent que le quantième du mois européen sans plus de précision, elles ne sauraient suffire pour une étude plus serrée du calendrier javanais.

Afin d'illustrer notre méthode de réduction, nous allons examiner maintenant en détail les données calendériques de quelques inscriptions.

Nous avons choisi :

A. Six inscriptions ne présentant aucune difficulté. De telles inscriptions qui forment la majorité des documents épigraphiques datés avec précision, nous ont prouvé que la méthode de réduction était utilisable et méritait confiance.

B. Deux inscriptions fixant la position du mois *Caitra* dans l'année javanaise.

C. Deux inscriptions dont le millésime est en partie illisible, mais où les éléments du cycle de 210 jours permettent de restituer avec certitude la date exacte.

D. Une inscription où les éléments cycliques nous ont permis de corriger la lecture jusqu'alors acceptée du millésime. De tels cas apportent une contribution importante à la paléographie javanaise et permettent d'éliminer toute interprétation erronée des chiffres.

E. Deux inscriptions contenant une erreur que les éléments cycliques permettent de détecter et de corriger.

F. Enfin, pour montrer que la méthode est applicable à la période postérieure à la chute de Majapahit (probablement au début du xve siècle Çaka), nous étudierons encore trois dates provenant de *lontar* (manuscrits sur olles).

Ce choix donne un échantillon des principaux cas rencontrés au cours de nos recherches sur les données calendériques des inscriptions en vieux javanais. Dans

---

(1) P. V. Neugebauer, *Tafeln zur astronomischen Chronologie. II. Tafeln für Sonne, Planeten und Mond nebst Tafeln der Mondphasen für die Zeit 4.000 vor Chr. bis 3000 nach Chr.*, Leipzig, 1914.

(2) Les Tables de Schoch sont publiées dans l'ouvrage de Langdon et Fotheringham, *The Venus Tablet of Ammizaduga*, Oxford 1928. Nous sommes heureux de pouvoir remercier ici le Professeur B. L. Van der Waerden de l'obligeance dont il a fait preuve en voulant bien nous confier pendant plusieurs semaines ses photocopies des Tables de Schoch car il nous avait été impossible de trouver à Paris l'ouvrage qui les contient et le seul exemplaire accessible en Hollande, celui de la Bibliothèque de l'Université de Leyde, n'était pas disponible au moment où nous en avions besoin.

(3) Dr W. E. Van Wijk, *Decimal Tables for the reduction of Hindu dates from the data of the Sūrya-Siddhānta*, La Haye, 1938.

Nous saisissons cette occasion pour remercier ici bien vivement le Dr Van Wijk de nous avoir obligeamment indiqué différents ouvrages qui ont grandement facilité nos recherches sur le côté technique de la chronologie.

En dehors des Tables mentionnées aux deux notes précédentes, le Dr Van Wijk nous a aussi indiqué celles de Schram, de Mahler et de Guinness.

Nous avons pu consulter celles de R. Schram, *Kalendariographische und Chronologische Tafeln*, Leipzig, 1908, mais elles nous ont paru à l'usage moins commodes pour le but que nous nous proposons ici que celles de Neugebauer qui sont d'ailleurs plus récentes.

Par contre, nous n'avons pu nous procurer, pas plus en France qu'aux Pays-Bas, ni celles de E. Mahler, *Chronologische Vergleichungs-Tafeln*, Wien, 1888-1889, ni celles de H. Grattan Guinness qui forment le volume II de son ouvrage, *Creation centered in Christ*. Les Tables de ces deux derniers auteurs sont d'ailleurs, selon le Dr Van Wijk, moins exactes que celles de Neugebauer ou de Schoch.

une étude détaillée de toutes les dates fournies par les documents épigraphiques de l'Indonésie, nous examinerons de plus quelques cas exceptionnels pour lesquels nous n'avons pu trouver de solution.

A

Comme exemple typique de dates javanaises, nous choisissons ici six inscriptions sur cuivre trouvées aux environs d'un village du centre de Java du nom de Polengan et qui se rapportent toutes à la même fondation pieuse. Elles sont maintenant conservées à Yogyâkartâ au Musée «Sânâ Budâyâ» du «Java Instituut», et sont encore inédites [1]. L'état de ces inscriptions originales est excellent de sorte qu'aucun doute n'est possible sur la lecture des éléments calendériques.

La date de chacun de ces documents nous fournit les données suivantes :

POLENGAN	I :	794	Ç.	Māgha	12 çukla	Mawulu	Umanis	Budhawāra
—	II :	797	Ç.	Baiçākha	2 çukla	Tunglai	Pon	Somawāra
—	III :	798	Ç.	Posya	11 çukla	Mawulu	Pahing	Ādityawāra
—	IV :	799	Ç.	Mārggaçira	13 çukla	Wurukung	Wagai	Çukrawāra
—	V :	800	Ç.	Mārggaçira	10 kṛṣṇa	Wurukung	Kaliwuan	Ādityawāra
—	VI :	802	Ç.	Phālguna	3 kṛṣṇa	Tunglai	Kaliwuan	Somawāra

Nous allons reprendre ces données une à une.

POLENGAN I.

794 Çaka = 872-873 EC.
Māgha = janvier-février.
On a une néoménie le 3 janvier 873 EC. [2].
Le *12 çukla* doit donc être le 14 janvier 873 EC.
D'autre part, un cycle de 210 jours a commencé le 16 novembre 872 EC.
Le jour *Mawulu Umanis Budha* est le 60ᵉ du cycle.
Comptant à partir du 16 novembre 872 on trouve le 14 janvier 873 EC.
La coïncidence entre les deux catégories de données est parfaite.
La date julienne de l'inscription est donc le *14 janvier 873 EC.*

POLENGAN II.

797 Çaka = 875-876 EC.
Baiçākha = avril-mai.
On a une néoménie le 10 avril 875 EC.
Le 2 *çukla* est donc le lendemain 11 avril 875 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 6 mars 875 EC.
Le jour *Tunglai Pon Soma* est le 37ᵉ du cycle.
Le calcul donne le 11 avril 875 EC.
Ici encore les données correspondent parfaitement.
La date julienne de l'inscription est donc le *11 avril 875 EC.*

---

[1] Les six inscriptions de Polengan ont été mentionnées lors de leur découverte par Stutterheim dans *OV*, 1938, 19 (où l'inscription de 799 Çaka est considérée par erreur comme étant de 868 EC. = 790 Çaka) et brièvement décrites par F. H. Van Naerssen dans *CI*, I 1939, 158 (où le millésime de l'inscription de 794 Çaka est à tort interprété 795 Çaka).

[2] Sauf indication contraire, la date des néoménies est celle des Tables du P. Hoang (*VS*, 29).

POLENGAN III.

798 Çaka = 876-877 EC.
Posya = décembre-janvier.
Une néoménie a eu lieu le 20 décembre 876 EC.
Le *11 çukla* est donc le 30 décembre 876 EC.
Par ailleurs un cycle de 210 jours a commencé le 25 novembre 876 EC.
Le jour *Mawulu Pahing Āditya* est le 36ᵉ du cycle.
Le calcul donne le 30 décembre 876 EC.
Les données coïncident on ne peut mieux.
La date julienne de l'inscription est donc le *30 décembre 876 EC.*

POLENGAN IV.

799 Çaka = 877-878 EC.
Mārggaçira = novembre-décembre.
Nous avons une néoménie le 9 novembre 877 EC.
Le *13 çukla* de ce mois est le 21 novembre 877 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 23 juin 877 EC.
Le jour *Wurukung Wagai Çukra* est le 153ᵉ du cycle.
Le calcul donne le 22 novembre 877 EC., soit le lendemain du quantième lunaire calculé selon les données du P. Hoang. Il faut donc admettre que cette lunaison a commencé à Java un jour plus tard qu'en Chine. Ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, ceci arrive dans environ 22 p. 100 des inscriptions que nous avons étudiées.
La date julienne de l'inscription est donc le *22 novembre 877 EC.*

POLENGAN V.

800 Çaka = 878-879 EC.
Mārggaçira = novembre-décembre.
Néoménie le 28 novembre 878 EC. Cette date est bien tardive et ne peut correspondre à un Mārggaçira que si l'intercalation du mois embolismique a déjà eu lieu. Sinon il faut prendre la lunaison précédente dont la néoménie a été le 30 octobre 878 EC.
Les éléments cycliques vont nous permettre de résoudre la question. Sans leur présence une incertitude d'un mois subsisterait.
Dans le premier cas on a pour le *10 kṛṣṇa* le 22 décembre 878 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 17 août 878 EC.
Le jour *Wurukung Kaliwuan Āditya* est le 99ᵉ du cycle.
Le calcul donne le 23 novembre 878 EC.
La lunaison commençant le 28 novembre 878 ne convient donc pas.
Par contre la néoménie du 30 octobre donne pour le *10 kṛṣṇa* le 23 novembre 878 EC.
Cette dernière date est celle des éléments cycliques *Wurukung Kaliwuan Āditya* et la coïncidence est complète. Il est de plus certain que l'intercalation du mois embolismique n'avait pas encore eu lieu.
La date julienne de cette inscription est donc le *23 novembre 878 EC.*

POLENGAN VI.

802 Çaka = 880-881 EC.
Phalguṇa = février-mars.

Néoménie le 3 février 881 EC.
Le *3 kṛṣṇa* est alors le 20 février 881 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 4 décembre 880 EC.
Le jour *Tunglai Kaliwuan Soma* est le 79e du cycle.
Le calcul donne le 20 février 881 EC.
Ce jour correspond exactement au quantième lunaire indiqué.
La date julienne de l'inscription est donc *le 20 février 881 EC.*

La réduction de la date des six inscriptions de Polengan nous prouve que l'arrangement actuel des trois sortes de semaines dans le cycle de 210 jours est *le même que celui en usage il y a plus de mille ans*, au temps du Roi que l'on désigne normalement du nom de son apanage Kayuwangi, mais dont le nom personnel était Pu Lokapāla ainsi que nous l'avons montré ailleurs[1].

On a donc une base solide pour continuer les réductions de dates. En effet, si l'arrangement actuel du cycle est applicable aux inscriptions de 800 Çaka, on peut sans grand risque d'erreur admettre qu'il l'est également pour toute la période épigraphique, ce que nos recherches ont confirmé.

B

Il n'est pas sans intérêt de fixer encore un autre détail.

L'année luni-solaire, telle qu'elle est encore employée de nos jours à Bali, commence (c'est-à-dire que le millésime Çaka est augmenté d'une unité), le *1 çukla Ka 10* ou, en d'autres termes, le premier jour de la quinzaine claire de *Waiçakha*. On sait d'autre part que l'ère Çaka correspond souvent en Hindoustan à un début d'année en *Caitra* (à Bali *Ka 9*, le «9e» mois). Par quel mois commençait l'année dans l'ancienne Java?

Pour pouvoir trancher la question, il nous suffira de calculer la date exacte de deux inscriptions datées de 829 Çaka, l'une étant de *Caitra* et l'autre de *Waiçakha*. Si le changement de millésime a eu lieu en *Caitra*, l'inscription datée de ce mois devra précéder celle de *Waiçakha* de quelques semaines au maximum. Si au contraire *Caitra* est le dernier mois de l'année comme maintenant à Bali, l'inscription de *Caitra* suivra celle de *Waiçakha* d'environ onze mois. Ici encore les éléments du cycle de 210 jours vont nous permettre de trouver la réponse sans risque d'erreur.

Les données sont les suivantes :

1. Inscription de Mantyasih[2].

Çaka 829 Caitra 11 kṛṣṇa Tunglai Umanis Çanaiçcara.

2. Inscription de Sangsang[3].

Çaka 829 Waiçākha 4 kṛṣṇa Mawulu Wagai Somawāra.

On a :

1. *Inscription de Mantyasih.*

En admettant que l'année commençait en *Caitra :*
Néoménie le 17 mars 907 EC.

---

(1) Voir maintenant pour les détails *Epigrafische Aantekeningen I*, dans *TBG*, 83, 1949, 1-6.
(2) Éditée par Stutterheim dans *TBG*, 67, 1927, 205.
(3) Éditée par Van Naerssen dans *BKI*, 95, 1937, 441.

Le *11 kṛṣṇa* = 11 avril 907 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 19 octobre 906 EC.
Le jour *Tunglai Umanis Çanaiçcara* est le 175e du cycle.
Le calcul donne le 11 avril 907 EC.
Les éléments correspondent et cette solution doit donc être la bonne.

Faisons cependant le calcul en supposant que *Caitra* est le derniers mois de l'année :

Néoménie le 5 mars 908 EC.
Le *11 kṛṣṇa* est alors le 30 mars 908 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 13 décembre 907 EC.
Le 175e jour de ce cycle est le 4 juin 907 EC., ce qui ne convient pas.

2. *Pour l'inscription de Sangsang :*
Néoménie le 16 avril 907 EC.
Le *4 kṛṣṇa* est le 4 mai 907 EC.
Début d'un cycle de 210 jours le 19 octobre 906 EC.
Mawulu Wagai Soma est le 198e jour du cycle.
Le calcul donne le 4 mai 907 EC.
Les données correspondent.

On peut d'ailleurs se baser sur les éléments cycliques et raisonner ainsi :

Le jour de l'inscription 1 (Mantyasih) est TU U ÇA, le 175e du cycle.
Celui de l'inscription 2 (Sangsang) est MA WA SO, le 198e du cycle.
Si l'inscription 1 est antérieure à l'inscription 2, la différence entre les deux sera de 198 − 175 = 23 jours.
D'autre part, le 11 kṛṣṇa d'un mois au 4 kṛṣṇa du mois suivant il y a 30 − (11 − 4) = 23 jours. Les données correspondent.

Si l'on admettait que l'inscription 1 est postérieure à l'inscription 2 on aurait :

(175 + 210) − 198 = 187 jours de distance entre les deux.

Mais, entre le 4 kṛṣṇa de Waiçākha considéré alors comme le premier mois de l'année et le 11 kṛṣṇa de Caitra considéré comme le dernier, la différence[1] serait de :

354 − 30 + (11 − 4) = 331 jours, ce qui ne convient en aucune façon.

La date julienne des deux inscriptions est donc bien :

1. Mantyasih : le *11 avril 907 EC.*
2. Sangsang : le *4 mai 907 EC.*

Nous avons ainsi la preuve que, dans l'ancienne Java, l'année commençait en Caitra[2]. Le début d'année en Waiçākha est donc une innovation balinaise, pro-

---

[1] A quelques jours près étant donné que la distribution des mois de 29 et de 30 jours n'est pas connue dans ses détails.

[2] Il est à remarquer que le calcul des éléments cycliques d'une inscription datant du mois Caitra d'une année Çaka quelconque suffit à lui seul à démontrer que Caitra est le premier mois de l'année. Dans le cas présent, la réduction des données de la date de l'inscription de Mantyasih nous prouve que seule la néoménie du 17 mars 907 EC. convient et qu'une lunaison de 908 EC. est hors de question.

bablement très récente car, bien qu'acceptée officiellement, elle n'est pas en usage dans l'île entière[1], ni à Lombok[2].

Enfin, Friederich, qui visita Bali il y a une centaine d'années, ne parle que d'un début d'année en Caitra[3].

Il serait d'ailleurs inexact de croire que l'année commence, astronomiquement parlant, à Bali un mois plus tard que dans l'ancienne Java. Le changement de millésime (en balinais *masalin rah* « changement du chiffre des unités » sous-entendu « de l'année Çaka) [4], a lieu d'une manière générale comme autrefois à Java à la Nouvelle Lune précédant l'entrée du Soleil dans le Bélier. C'est donc en principe pendant cette lunaison qu'a lieu l'équinoxe de printemps. Ce qui a changé dans le système balinais actuel est donc en fait le *nom* du mois par lequel l'année débute. Ou, plus précisément, la série des noms des mois lunaires se trouve reculée d'une unité par rapport à la place du Soleil dans le Zodiaque. *Caitra* prend ainsi la place normale de l'ancien *Phālguna*, *Waiçākha* occupe la place de *Caitra*, etc.

Un tel décalage peut s'expliquer par un embolisme qui n'aura pas été effectué en temps voulu. A un moment donné, afin que le changement du millésime n'ait pas lieu un mois plein avant l'équinoxe de printemps, on aura rétabli la concordance en décrétant que le changement de millésime aurait lieu au 1er çukla du mois *Ka 10* = *Waiçākha*. Le décalage aurait tout aussi bien pu être corrigé en ajoutant un mois intercalaire. Nous ne pouvons rechercher ici pourquoi on aura choisi ce moyen plutôt que l'autre et l'explication que nous venons de proposer reste hypothétique.

En ce qui concerne l'époque à laquelle on a fait à Bali de Waiçākha le premier mois de l'année — époque récente ainsi que nous l'avons dit plus haut, — un dépouillement systématique de toutes les dates fournies par les manuscrits sur olles (en balinais *rontal* litt. feuille de latanier, en javanais moderne on dit, par métathèse *lontar*) à partir de la seconde moitié du siècle dernier permettrait peut-être de jeter quelque lumière sur cette question. Il est en tout cas certain qu'il devait y avoir depuis longtemps déjà des irrégularités dans l'intercalation ainsi qu'en font foi les éléments cycliques de quelques dates de manuscrits balinais que nous étudierons plus loin sous F. Ces dates sont nettement postérieures à la chute de Majapahit et sont donc d'une époque où Bali, redevenu indépendant de Java, menait une vie propre.

La comparaison avec une inscription du mois *Waiçākha* de la même année est intéressante en ce sens qu'elle nous permet de vérifier par une autre voie le résultat déjà obtenu.

Les inscriptions de Bali, aussi bien que celles de Java, prouvent que le changement de millésime avait lieu au 1er çukla de Caitra. C'est donc par erreur que le Professeur Bosch, dans son article sur « *Le dernier des Pāṇḍava* » (*BKI*, 104, 1948, 558) qualifie Jyeṣṭa de « deuxième mois de l'année ». Jyesta est le *troisième* mois de l'année Çaka balinaise.

[1] Voir la revue balinaise *Bhāwanāgara*, III, 1933-1934, 154, note. Selon Goris (*TBG*, 73, 1933, 438) le début d'année en Waiçākha est originaire de Buleleng dans le nord de l'île et à Bangli par exemple, l'année commence toujours par le mois Caitra (ou du moins il en était encore ainsi vers 1933). Il est en effet probable que le changement de millésime en Waiçākha n'était qu'une particularité locale du nord de Bali qui a reçu une sanction officielle par le fait que le centre administratif indo-néerlandais se trouvait à Singaraja tout à côté de Buleleng.

[2] *Bhāwanāgara*, IV, 1934-1935, 2.

[3] Friederich, *Voorloopig Verslag van het eiland Bali*, dans *VBG*, 22, 1849, 63 et *VBG*, 23, 1850, 49.

[4] Le mot *rah* est un terme technique désignant le chiffre des unités du millésime Çaka. Son emploi très courant dans les manuscrits de ces derniers siècles est fort ancien puisqu'il est attesté dans une inscription en vieux balinais de 897 Çaka (voir la transcription publiée par Brandes dans *TBG*, 33, 1889, 47, ligne 9) où on lit : *di kārttika anghēn rah* ce qui est à traduire « au mois de Kārttika de chaque année Çaka ». Cette expression se distingue nettement de celle qui précède (ligne 8) : *hatawang-hatawang* qui veut dire, ainsi que nous l'avons vu plus haut « tous les 490 jours ».

Si maintenant nous comparons la pratique actuelle de Bali avec un calendrier luni-solaire de l'Inde dont l'année commence par le mois Caitra (année dite techniquement *caitrādi*), nous constatons que celle-ci peut commencer en Hindoustan un mois plus tard qu'à Bali. Par exemple, dans le calendrier télougou[1], l'année Çaka 1860 a commencé le 1er avril 1938 EC., cette date équivalant au 1 çuklapakṣa de Caitra. Mais à Bali, cette même lunaison était déjà la *deuxième* de l'année 1860 Çaka et portait le nom de *Desta*, alors que la précédente, à Bali *Ka 10*, la première lunaison de 1860 Ç., était dans le calendrier télougou Phālguna de 1859 Çaka. L'année Çaka commence donc dans de tels cas astronomiquement (position du Soleil dans le Zodiaque) *un mois plus tard* qu'à Bali et le décalage dans la série des noms entre les deux calendriers est de deux unités. Il arrive cependant aussi que l'année commence dans les deux cas par la même lunaison au sens astronomique et alors seul le nom du mois diffère.

C

I. Comme exemple d'une date endommagée dont nous croyons avoir pu restituer le millésime avec certitude, nous choisissons ici une inscription de Sinḍok, la stèle de Paradah I, trouvée à Siman dans l'est de Java.

Cette inscription n'a jamais été éditée[2]. Krom en a seulement publié le millésime qu'il lisait 869 Çaka[3].

Le texte nous donne les données calendériques suivantes :

ligne 1. // o // swasti çakawarṣātīta 8 — caitramāça tithi ṣaṣṭi çu.
— 2. klapakṣa. wā. ka. so. wāra...

Le chiffre des unités est (du moins sur l'estampage), très peu net et nous n'osons le déterminer. Celui des dizaines est par contre très lisible, mais comme notre lecture ne correspond pas à celle de Krom, nous le laissons pour le moment en blanc.

Les limites du règne de Sinḍok étant 851-868 Çaka, nous allons essayer de retrouver le millésime à l'aide des données du cycle de 210 jours. Il suffit pour cela de faire une liste de tous les 6 çuklapakṣa de Caitra pour la période en question. Nous donnons cette liste ci-dessous[4].

Caitra :

1 çukla 851 Ç. = 14-III-929 EC.	6 çukla = 19-III-929	= PA WA WṚ
	20-III	= WĀ KA ÇU
852 Ç. = 3-III-930 EC.	= 8-III-930	= PA PO SO
	9-III	= WĀ WA ANG
853 Ç. = 22-III-931 EC.	= 27-III-931	= PA PA Ā
	28-III	= WĀ PO SO

(1) Cf. *India Year-Book*, 1938, 1242.

(2) Une autre stèle, également trouvée à Siman, a été publiée dans *OJO*, XLVIII. Elle est de 865 Çaka = 10 juillet 943 EC.

(3) Dans *OV*, 1915, 68.

(4) Pour le cas où le mois aurait à Java commencé le jour suivant la néoménie telle qu'elle est indiquée dans les Tables du P. Hoang, nous mentionnons aussi, en dessous des éléments cycliques du 6 çukla calculés à l'aide desdites Tables, ceux du lendemain. Enfin, pour les années où le décalage des mois lunaires par rapport à l'année solaire peut faire supposer que l'intercalation nécessaire a pu avoir lieu environ au printemps, nous donnons également les deux lunaisons entrant en ligne de compte.

Caitra (*suite*) :

1 çukla 854 Ç. = 10-III-932 EC.	6 çukla =	15-III-932	= PA U WṚ
		16-III	= WĀ PA ÇU
855 Ç. = 27-II-933 EC.	=	3-III-933	= WU WA Ā
		4-III	= PA KA SO
ou 29-III-933 EC.	=	2-IV-933	= WU WA ANG
		3-IV	= PA KA BU
856 Ç. = 18-III-934 EC.	=	23-III-934	= PA WA Ā
		24-III	= WĀ KA SO
857 Ç. = 8-III-935 EC.	=	13-III-935	= WĀ WA ÇU
		14-III	= MA KA ÇA
858 Ç. = 25-II-936 EC.	=	1-III-936	= WĀ PO ANG
		2-III	= MA WA BU
ou 26-III-936 EC.	=	31-III-936	= WĀ PO WṚ
		1-IV	= MA WA ÇU
859 Ç. = 15-III-937 EC.	=	20-III-937	= WĀ PO SO
		21-III	= MA PO ANG
860 Ç. = 4-III-938 EC.	=	9-III-938	= WĀ U ÇU
		10-III	= MA PA ÇA
861 Ç. = 22-II-939 EC.	=	27-II-939	= MA U BU
		28-II	= TU PA WṚ
ou 24-III-939 EC.	=	29-III-939	= MA U ÇU
		30-III	= TU PA ÇA
862 Ç. = 12-III-940 EC.	=	17-III-940	= MA KA ANG
		18-III	= Wa WA SO
863 Ç. = 1-III-941 EC.	=	6-III-941	= MA WA ÇA
		7-III	= TU KA Ā
ou 31-III-941 EC.	=	5-IV-941	= MA WA SO
		6-IV	= TU KA ANG
864 Ç. = 20-III-942 EC.	=	25-III-942	= MA PO ÇU
		26-III	= TU WA ÇA
865 Ç. = 9-III-943 EC.	=	14-III-943	= MA PA ANG
		15-III	= TU PO BU
866 Ç. = 27-II-944 EC.	=	3-III-944	= TU PA Ā
		4-III	= HA PO SO
ou 27-III-944 EC.	=	1-IV-944	= MA U SO
		2-IV	= TU PA ANG
867 Ç. = 17-III-944 EC.	=	22-III-945	= TU U ÇA
		23-III	= HA PA Ā
868 Ç. = 6-III-945 EC.	=	11-III-946	= TU KA BU
		12-III	= HA U WṚ
869 Ç. = 24-II-947 EC.	=	1-III-947	= HA KA SO
		2-III	= WU U ANG
o 25-III-947 EC.	=	30-III-947	= TU WA ANG
		31-III	= HA KA BU
870 Ç. = 14-III-948 EC.	=	19-III-948	= HA WA Ā
		20-III	= WU KA SO

Ainsi qu'il est facile de le constater, *une seule date* convient aux éléments cycliques de l'inscription : le 6 çukla de l'année 856 Çaka. Cette date lunaire correspond en effet selon les Tables du P. Hoang au 23 mars 934 julien EC. Les éléments

cycliques de ce jour, PAWA Ā ne conviennent pas, mais ceux du lendemain, WA KA SO, sont ceux de l'inscription. Il faut donc admettre que le mois a commencé le lendemain de la date indiquée par le P. Hoang, soit le 19 mars 934 EC., ce qui porte le 6 çukla au 24 mars 934 EC.

La date julienne de l'inscription est donc le ***24 mars 934 EC.***

Non seulement la date exacte est déterminée, mais la forme du chiffre 5 (lu 6 par Krom) est confirmée et le chiffre des unités, illisible sur l'estampage, est restitué.

2. Un cas analogue nous est fourni par l'inscription de Sangguran[1]. Dans sa transcription, Brandes donne comme millésime 846, mais en italiques, ce qui indique qu'il n'était pas entièrement sûr de sa lecture. Sur les seuls documents que nous ayons eus à notre disposition à Java, des photographies datant de 1875 et complètement jaunies[2], les deux derniers chiffres du millésime, sont entièrement illisibles. Les autres éléments calendériques sont, par contre, suffisamment nets et correspondent à la lecture de Brandes. On a donc assez de données pour restituer la date.

Les données de l'inscription sont :

Ligne 3. // swasti çakawarṣātita 8— çrawaṇamāsa tithi caturdaçi çuklapakṣa. wu. ka. ça. wāra...

La lecture 846 ne convenant pas aux éléments du cycle de 210 jours, nous devons procéder comme pour l'inscription précédente et essayer ainsi de restituer le millésime Çaka.

Le nom *Çrī Mahārāja Raka i Pangkaja Dyah Wawa* que l'on rencontre plus loin à la ligne 4 nous permet de serrer le cadre historique d'assez près. Du prédécesseur probablement immédiat de Wawa, Tuloḍong[3], on a une inscription datée de 841 Çaka et une autre de 843 Çaka. Les inscriptions du successeur de Wawa, Sinḍok, débutent en 851 Çaka. Une marge de dix ans est donc plus que suffisante.

Voici la liste de tous les 14 çuklapakṣa de Çrawaṇa pour la période envisagée :

Çrawaṇa :

1 çukla 840 Ç. = 11-VII-918 EC.	14 çukla = 24-VII-918	= TU PO ÇU
	25-VII	= HA WA ÇA
841 Ç. = 30-VI-919 EC.	= 13-VII-919	= TU PA ANG
	14-VII	= HA PO BU
842 Ç. = 18-VII-920 EC.	= 31-VII-920	= TU U SO
	1-VIII	= HA PA ANG
843 Ç. = 8-VII-921 EC.	= 21-VII-921	= HA U ÇA
	22-VII	= WU PA Ā
844 Ç. = 28-VI-922 EC.	= 11-VII-922	= HA KA BU
	12-VII	= WU U WṚ
ou 27-VII-922 EC.	= 9-VIII-922	= TU WA WṚ
	10-VIII	= HA KA ÇU

[1] Cette inscription est appelée dans la littérature épigraphique la «Stèle de Minto» car elle a été emportée en 1813 par Lord Minto dans sa propriété en Écosse où elle se trouve encore actuellement. La transcription de Brandes est publiée dans *OJO*, XXXI.

[2] Ce sont d'ailleurs les mêmes photographies que Brandes a dû utiliser. Il ne semble pas qu'il y ait jamais eu d'estampages à Djakarta.

[3] Le nom de ce souverain est orthographié de diverses façons dans les différentes inscriptions où il apparaît.

Çrawaṇa (*suite*) :

1 çukla 845 Ç. = 17-VII-923 EC.	14 çukla = 30-VII-923	= WU KA BU
	31-VII	= PA U WṘ
846 Ç. = 5-VII-924 EC.	= 18-VII-924	= WU WA Ā
	19-VII	= PA KA SO
847 Ç. = 24-VI-925 EC.	= 7-VII-925	= WU PO WṘ
	8-VII	= PA WA ÇU
ou 24-VII-925 EC.	= 6-VIII-925	= WU PO ÇA
	7-VIII	= PA WA Ā
848 Ç. = 13-VII-926 EC.	= 26-VII-926	= WU PA BU
	27-VII	= PA PO WṘ
849 Ç. = 2-VII-927 EC.	= 15-VII-927	= WU U Ā
	16-VII	= PA PA SO
850 Ç. = 20-VII-928 EC.	= 2-VIII-928	= WU KA ÇA
	3-VIII	= PA U Ā

Il est clair *qu'une seule date* convient : le 2 août 928 EC. qui correspond à une année Çaka 850 et dont les éléments cycliques WU KA ÇA sont ceux de l'inscription. A notre sens la correction de la lecture de Brandes s'imposait donc et c'est par conséquent sous 850 Çaka que nous avons rangé l'inscription de Sangguran dans notre liste des inscriptions de l'Indonésie [1].

Il est toujours intéressant de pouvoir constater si une hypothèse ou, comme dans le cas présent, une correction théorique, est vérifiée ou contredite par les faits.

Ayant eu l'occasion de consulter à Leyde en janvier de cette année (1948) des estampages faits depuis la guerre nous avons pu constater que le millésime est bien 850 et non 846 [2]. La correction des dates à l'aide des éléments cycliques mérite donc confiance et la date de la stèle de Sangguran est définitivement le *2 août 928 EC*

D

Nous allons maintenant donner un exemple d'une inscription où les éléments cycliques nous ont permis de corriger la lecture jusqu'ici communément acceptée du millésime. Il s'agit de l'inscription de Wayuku dont le millésime interprété 779 Çaka par Cohen Stuart [3] n'avait jamais été, pour autant que nous sachions, mis en doute depuis. Cohen Stuart avait essayé de calculer la date julienne de cette inscription, mais les éléments du cycle de 210 jours ne concordant pas avec la date lunaire qu'il avait trouvée, il avouait simplement ne pas pouvoir donner d'explication à ce manque de concordance car il croyait qu'il était impossible d'interpréter les chiffres du millésime d'une façon différente. Quelques années plus tard [4], il fit suivre 779 d'un point d'interrogation, indiquant par là que la date n'était pas sûre, car il croyait à une erreur du lapicide.

---

(1) Liste provisoire remise au Service Archéologique de l'Indonésie en novembre 1946 et, sous sa forme définitive, en septembre 1947.

(2) Grâce à l'amabilité du Dr P. H. Pott, Conservateur des Antiquités javanaises du Musée National d'Ethnographie de Leyde. C'est un plaisir pour nous que de pouvoir remercier ici le Dr Pott de l'empressement avec lequel il a mis à notre disposition les documents épigraphiques conservés dans ce Musée.

(3) Voir *TBG*, 18, 1871, 108-109.

(4) Dans *KO*, XXV, 34.

Les données calendériques de l'inscription sont les suivantes[1] :

Ligne 1. swasti çakawarṣātīta 77-
— 2. caitramāsa tithi caturdaçi çuklapa
— 3. kṣa wurukung pahing çukrawara...

Le chiffre des unités est très net, mais étant donné que la lecture de Cohen Stuart ne convient pas, nous le laissons pour le moment en blanc.

Les deux autres chiffres sont indubitablement des 7 et les limites théoriques extrêmes sont donc 770 et 779. Nous pouvons donc procéder comme si le chiffre des unités était illisible et faire une liste de tous les 14 çukla de Caitra pour la période de dix ans en question.

On a :

Caitra :

1 çukla	77^{0} Ç.	= 9-III-848 EC.	14 çukla	= 22-III-848	= TU U BU
				23-III	= HA PA WṚ
	77^{1} Ç.	= 27-II-849 EC.		= 12-III-849	= WU PA ANG
				13-III	= PA PO BU
		ou 28-III-849 EC.		= 10-IV-849	= HA U BU
				11-IV	= WU PA WṚ
	77^{2} Ç.	= 18-III-850 EC.		= 31-III-850	= WU U SO
				1-IV	= PA PA ANG
	77^{3} Ç.	= 7-III-851 EC.		= 20-III-851	= WU KA ÇU
				21-III	= PA U ÇA
	77^{4} Ç.	= 24-II-852 EC.		= 8-III-852	= WU WA ANG
				9-III	= PA KA BU
		ou 25-III-852 EC.		= 7-IV-852	= WU WA WṚ
				8-IV	= PA KA ÇU
	77^{5} Ç.	= 14-III-853 EC.		= 27-III-853	= WU PO SO
				28-III	= PA WA ANG
	77^{6} Ç.	= 3-III-854 EC.		= 16-III-854	= WU PA ÇU
				17-III	= PA PO ÇA
	77^{7} Ç.	= 20-II-855 EC.		= 5-III-855	= WU U ANG
				6-III	= PA PA BU
		ou 22-III-855 EC.		= 4-IV-855	= WU U WṚ
				5-IV	= PA PA ÇU
	77^{8} Ç.	= 10-III-856 EC.		= 23-III-856	= WU KA SO
				24-III	= PA U ANG
	77^{9} Ç.	= 28-II-857 EC.		= 13-III-857	= PA KA ÇA
				14-III	= WĀ U Ā
		ou 30-III-857 EC.		= 12-IV-857	= PA KA SO
				13-IV	= WĀ U ANG

Il est facile de constater que *le seul* 14 çukla de Caitra qui convienne pendant toute cette période est celui de l'année Çaka 776. La date julienne de l'inscription est donc sans aucun doute le *16 mars 854 EC.*

De même que l'inscription de Sindok étudiée plus haut nous a confirmé la valeur

[1] On trouve une photographie de l'estampage de cette courte inscription dans *OJO*, planche III. Mais cet ouvrage ne donne pas la transcription du texte qui a été publié dans *KO*, XXV.

du chiffre vieux javanais pour 5, cette inscription nous confirme celle du chiffre 6 souvent lu, comme dans ce cas par Cohen Stuart, 9. Ces deux chiffres ont souvent, il est vrai, une analogie indéniable, mais la différence essentielle entre les deux est que le 9 est toujours surmonté d'un élément affectant dans les inscriptions les plus anciennes la forme d'une ligne courbe qui, à partir de Airlangga, devient une sorte de boucle, alors que le 6 est toujours dépourvu de cet élément suscrit. La même différence existe entre le 4 et le 5, le corps de ces deux chiffres ayant exactement la même forme, mais le 5 est toujours surmonté d'une courbe ou d'une boucle, alors que le 4 en est toujours dépourvu.

Le chiffre des unités de l'inscription de Wayuku est dépourvu de tout élément suscrit et c'est donc bien un 6 qu'il faut lire.

Les éléments cycliques nous aident par conséquent à fixer la valeur des signes numéraux vieux javanais pour lesquels il y avait encore de l'hésitation. La certitude acquise dans les inscriptions où la présence de ces éléments permet une vérification directe, nous donne la possibilité d'interpréter sans risque d'erreur les chiffres des inscriptions où le millésime n'étant suivi d'aucune autre donnée calendérique toute vérification est impossible [1].

C'est ainsi que nous nous voyons obligé de corriger la date d'une borne portant sur deux de ses faces un *wajra* et, sur les deux autres, deux courtes inscriptions identiques. Cette borne a été trouvée à Kadiluwih dans le Centre de Java [2]. Le millésime — qui n'est accompagné d'aucun autre détail calendérique, — fut d'abord interprété 898 Çaka par le Prof. Bosch [3]. Le Dr Goris corrigea cette lecture en 797 Çaka [4]. Étant donné que le chiffre des dizaines, très net, est dépourvu de la courbe suscrite bien visible sur les deux 7, il faut, ici encore, lire un 6. Le millésime est donc 767 Çaka (du 12 mars 845 au 1er mars 846 EC.) Ce cas est analogue à celui de l'inscription de Wayuku, mais il s'agit cette fois du chiffre des dizaines au lieu de celui des unités.

E

Une partie des documents épigraphiques parvenus jusqu'à nous ne sont pas des originaux, mais des copies ou renouvellement faits après la date indiquée dans le texte de l'inscription. La plupart du temps il s'agit de documents sur cuivre, mais il y a aussi quelques exemples de copies sur pierre [5].

Certaines de ces copies semblent avoir été faites immédiatement ou tout au plus quelques dizaines d'années après la date de l'inscription originale. Ce sont les équivalents des « copies conformes » des documents actuels [6]. D'autres au contraire,

---

[1] Nous n'avons donné ici que deux exemples de correction de la lecture jusqu'ici acceptés de millésimes. Nous en donnerons plusieurs autres dans un article ultérieur. Ajoutons que l'interprétation des chiffres prouvée par les éléments cycliques ne comporte pas d'exceptions. La valeur des signes numéraux vieux javanais est donc fixée une fois pour toutes.

[2] Maintenant au Musée de Djakarta, n° D 141.

[3] Dans *NBG*, 58, 1921, 52-59, avec une photographie de l'estampage encore sur la pierre.

[4] Dans *OV*, 1929, 64.

[5] Notre point de vue étant exclusivement épigraphique et historique, nous n'avons pas à nous inquiéter ici de la valeur juridique des copies.

[6] Stutterheim a déjà fait remarquer (*TBG*, 67, 1927, 174) qu'il a dû souvent être établi plusieurs exemplaires d'une seule et même inscription : l'un sur pierre et plusieurs autres sur cuivre et peut-être sur olles, de sorte que chaque personne ayant un rapport direct avec une fondation pieuse ou un terrain jouissant de certains privilèges avait un exemplaire de la charte en sa possession.

Il est de plus presque certain que certaines inscriptions n'ont été gravées que sur cuivre et sur olles, en particulier les jugements et les quittances.

sont postérieures de trois ou quatre siècles à la date indiquée dans l'inscription [1]. Ce sont des renouvellements de privilèges qui avaient été accordés par des souverains du passé. Beaucoup de ces renouvellements datent de la période de Majapahit [2].

Ces copies de différentes sortes présentent souvent des erreurs, entre autres dans la date. Dans les copies tardives, ces erreurs sont probablement dues au fait que l'original était devenu peu lisible au moment où la copie a été faite. Dans les copies que nous appellerons «contemporaines», elles peuvent s'expliquer par le fait que tous les exemplaires n'étaient pas établis avec le même soin. À côté du *Citralekha* royal dont le nom et le titre (et quelquefois les honoraires) sont souvent mentionnés dans les inscriptions anciennes et qui n'aura vraisemblablement gravé lui-même que les exemplaires destinés aux Archives royales ou aux plus hauts dignitaires, il y avait certainement ses élèves, lesquels se chargeaient des copies destinées aux personnages de rang moindre.

Lorsque le cadre historique est bien déterminé, il est possible de corriger de telles erreurs. Dans d'autres cas, la correction est douteuse.

Nous allons donner en exemple deux cas où la correction nous semble mériter confiance.

I. Parmi les plaques de cuivre conservées au Musée de Djakarta, il en est une série, cotée E 21, que nous appellerons ici l'inscription de Kamban, du nom du village doté par cette charte de certains privilèges. Elle a été trouvée dans l'Est de Java. La transcription de Brandes a été publiée par Krom [3].

La date nous fournit les éléments suivants :

Ligne 1.

swasti çakawarṣātīta . 893 . cetramāsa . tithi . caturthī kṛṣṇapakṣa . tu . pa . çu . wāra ...

Cette inscription mentionne par ailleurs le souverain régnant dont le nom, incomplet et déformé ne peut être, étant donné la présence de l'élément *Çrī Içanawikrama*, que celui dont on possède une vingtaine d'inscriptions et qui est normalement désigné sous son nom personnel de Pu Sinḍok.

Toutes les autres inscriptions de Sinḍok s'échelonnent de 851 à 869 Çaka. Étant donné d'autre part que Sinḍok apparaît déjà comme haut fonctionnaire sous Tuloḍong en 841 Çaka, une inscription à son nom de 893 Çaka est, pour le moins, inattendue.

Si l'on essaie de réduire la date, il est clair que 893 ne convient pas. On a en effet dans ce cas :

Néoménie le 28 février 971 EC.

Le 4 kṛṣṇapakṣa est donc le 18 mars 971 EC., éventuellement le 19 mars.

Un cycle de 210 jours a commencé le 12 mars 971 EC.

TU PA ÇU est le 181e du cycle, soit le 8 septembre 971 EC.

Les éléments ne concordent pas.

---

[1] Le plus souvent, en plus de la variété d'écriture employée, certains détails de la date ainsi que les titres et noms royaux abondant en épithètes sanskrites trahissent une période récente. Les documents originaux des VIIIe et IXe siècles Çaka sont extrêmement sobres.

[2] Le *Nāgarakṛtāgama*, par exemple, indique expressément que Hayam Wuruk, au cours de son voyage dans l'île, renouvela plusieurs privilèges tombés plus ou moins en désuétude. Cf. en particulier *Nāgar.*, Chant 73, strophe 2.

[3] Voir *OJO*, LVI. Une autre plaque appartenant à cette inscription, retrouvée plus tard, a été publiée dans *OV*, 1920, 135.

Même si l'on suppose que cette lunaison aurait pu être un *Punah Phālguṇa* et que l'on prenne la lunaison suivante pour le mois *Caitra*, on n'obtient pas un meilleur résultat puisqu'on a, dans ce cas :

Néoménie le 29 III 971 EC.
Le 4 kṛṣṇa est alors le 16 IV 971 EC.
Nous sommes encore bien loin du 8 septembre qui est un jour TU PA ÇU.
Le 4 kṛṣṇa de Caitra de 893 ne convient donc pas et il nous faut admettre que le texte contient quelque part une erreur.

Nous allons faire d'abord une liste de tous les 4 kṛṣṇapakṣa de Caitra pour la période pendant laquelle Sinḍok a exercé la royauté, l'erreur se trouvant probablement dans le millésime. En fait, on pourrait se contenter de supposer une erreur dans le chiffre des dizaines qui est celui qui rend 893 invraisemblable pour une inscription de Sinḍok, mais, afin de ne rien laisser au hasard, nous allons relever toutes les dates pouvant être théoriquement prises en considération.

Voici cette liste :

Caitra :

1 çukla	851 Ç. =	14-III-929 EC.	4 kṛṣṇa =	1-IV-929 =	WĀ PA BU
				2-IV =	MA PO WṚ
	852 Ç. =	3-III-930 EC.	=	21-III-930 =	WĀ U Ā
				22-III =	MA PA SO
	853 Ç. =	22-III-931 EC.	=	9-IV-931 =	WĀ KA ÇA
				10-IV =	MA U Ā
	854 Ç. =	10-III-932 EC.	=	28-III-932 =	WĀ WA BU
				29-III =	MA KA WṚ
	855 Ç. =	27-II-933 EC.	=	17-III-933 =	WĀ PO Ā
				18-III =	MA WA SO
		ou 29-III-933 EC.	=	16-IV-933 =	WA PO ANG
				17-IV =	MA WA BU
	856 Ç. =	18-III-934 EC.	=	5-IV-934 =	WĀ PA ÇA
				6-IV =	MA PO Ā
	857 Ç. =	8-III-935 EC.	=	26-III-935 =	MA PA WṚ
				27-III =	TU PO ÇU
	858 Ç. =	25-II-936 EC.	=	14-III-936 =	MA U SO
				15-III =	TU PA ANG
		ou 26-III-936 EC.	=	13-IV-936 =	MA U BU
				14-IV =	TU PA WṚ
	859 Ç. =	15-III-937 EC.	=	2-IV-937 =	MA KA Ā
				3-IV =	TU U SO
	860 Ç. =	4-III-938 EC.	=	22-III-938 =	MA WA WṚ
				23-III =	TU KA ÇU
	861 Ç. =	22-II-939 EC.	=	12-III-939 =	TU WA ANG
				13-III =	HA KA BU
		ou 24-III-939 EC.	=	11-IV-939 =	TU WA WṚ
				12-IV =	HA KA ÇU
	862 Ç. =	12-III-940 EC.	=	30-III-940 =	TU PO SO
				31-III =	HA WA ANG

Caitra :

1 çukla 863 Ç.	= 1-III-941 EC.	4 kṛṣṇa	= 19-III-941	= TU PA ÇU
			20-III	= HA PO ÇA
	ou 31-III-941 EC.		= 18-II-941	= TU PA Ā
			19-II	= HA PO SO
864 Ç.	= 20-III-942 EC.		= 7-IV-942	= TU U WṚ
			8-IV	= HA PA ÇU
865 Ç.	= 9-III-943 EC.		= 27-III-943	= TU KA SO
			28-III	= HA U ANG
866 Ç.	= 27-II-944 EC.		= 16-III-944	= HA KA ÇA
			17-III	= WU U Ā
	ou 27-III-944 EC.		= 14-IV-944	= TU WA Ā
			15-IV	= HA KA SO
867 Ç.	= 17-III-945 EC.		= 4-IV-945	= HA WA ÇU
			5-IV	= WU KA ÇA
868 Ç.	= 6-III-946 EC.		= 24-III-946	= HA PO ANG
			25-III	= WU WA BU
869 Ç.	= 24-II-947 EC.		= 14-III-947	= WU PO Ā
			15-III	= PA WA SO
	ou 25-III-947 EC.		= 12-IV-947	= HA PA SO
			13-IV	= WU PO ANG
870 Ç.	= 14-III-948 EC.		= 1-IV-948	= WU PA ÇA
			2-IV	= PA PO Ā

Une seule date durant toute la période de Siṇḍok convient aux éléments cycliques indiqués dans le texte. C'est l'année Çaka 863 dont le 4 kṛṣṇa de Caitra est TU PA ÇU. La correction ne suppose qu'une erreur de la part du copiste : il aura gravé un 9 à la place d'un 6. Étant donné que la différence entre ces deux chiffres ne consiste souvent qu'en la présence ou l'absence d'une boucle suscrite, l'erreur s'explique très facilement, surtout si l'original — datant de plusieurs siècles — était abîmé au moment où la copie a été faite.

Il y a donc tout lieu de croire que l'original de l'inscription de Kamban portait le millésime 863 Çaka.

On pourrait toutefois nous objecter que l'erreur peut tout aussi bien se trouver dans une des autres données calendériques et non dans le millésime. Bien que le cadre historique connu rende une inscription de Siṇḍok en 893 Çaka bien invraisemblable, nous pouvons essayer de rechercher si l'erreur ne se trouve pas dans un des autres éléments calendériques.

Nous pouvons envisager les cas suivants :

a. *L'erreur est dans le nom du mois.*

Nous pouvons écarter immédiatement cette hypothèse car il faudrait supposer au minimum une erreur dans deux aksara, aucun autre nom de mois n'ayant les aksara *cai* (ou *ce*) et *tra*. Par ailleurs les trois autres noms de mois n'ayant que deux aksara (*Jyeṣṭa*, *Poṣya* et *Magha*) diffèrent trop de *Caitra* pour qu'une erreur de lecture de la part du copiste soit vraisemblable. Il est en effet évident qu'on ne peut proposer une correction que si celle-ci suppose une erreur minima et vraisemblable de la part du graveur : confusion entre des caractères qui se ressemblent par exemple. Autrement ce serait ouvrir la porte à l'arbitraire et la correction proposée n'aurait plus aucune valeur.

Il est d'ailleurs facile, dans le cas présent, de montrer que même en supposant une lunaison quelconque de l'année Çaka 893 on n'arrive pas à un résultat satisfaisant.

Le jour indiqué dans l'inscription, TU PA ÇA, tombant le 8 septembre 971 EC., il est clair que la seule lunaison pouvant être prise en considération est celle dont la néoménie a eu lieu le 24-VIII-971 et qui pourrait être, suivant la place du mois embolismique, un *Bhadrawāda* ou un *Asuji*. Mais le 8 septembre est un 1 kṛṣṇa ou, en admettant un début de mois le lendemain de la néoménie astronomique, un 15 çukla. Or l'inscription porte comme quantième le 4 kṛṣṇa. Cette solution ne convient en aucune façon.

b. *L'erreur est dans le quantième.*

Une seule possibilité : le *caturthī* du texte de l'inscription serait une erreur pour *caturdaçī*. Il faut dans ce cas supposer qu'un aksara aura été mal lu et un autre sauté.

Admettant cette possibilité, nous avons :

Nouvelle Lune le 28 février 971 EC.

Le 14 kṛṣṇa est alors le 28 mars 971 EC., éventuellement le 29 mars.

Début d'un cycle de 210 jours le 12 mars 971 EC.

TU PA ÇU étant le 181e jour du cycle, soit le 8 septembre 971 EC., les éléments ne concordent pas.

Nous devons donc abandonner cette hypothèse.

c. *L'erreur est dans l'indication de la quinzaine.*

Il faudrait dans ce cas lire *çuklapakṣa* au lieu de *kṛṣṇapakṣa*.

Comme on peut assez facilement confondre les deux termes dans une inscription difficilement lisible, nous allons calculer la date en supposant un 4 çukla.

Le 4 çukla de la lunaison ayant commencé le 28 février 971 EC. est le 3 mars, éventuellement le 4 mars 971 EC. Le cycle mentionné sous *b* et commençant le 12 mars ne convient pas et il nous faut prendre le cycle précédent dont le premier jour tombe le 14 août 970 EC. Le 181e jour de ce cycle est le 10 février 971 EC. Cette date ne convient pas au quantième lunaire qui correspond dans cette hypothèse au 3 ou 4 mars et nous ne pouvons la retenir.

d. *L'erreur est dans les éléments cycliques.*

Il nous faut alors chercher les éléments cycliques de la date lunaire correspondant au 4 kṛṣṇapakṣa de Caitra de l'année 893 Çaka.

Le jour julien correspondant à cette date est le 18 mars 971 EC. ou, si l'on suppose que le mois a commencé le lendemain de la date indiquée par les Tables du P. Hoang, le 19 mars 971 EC.

Un cycle ayant commencé le 12 mars 971, les éléments sont :

Pour le 18 mars 971 : TU PO ÇA.

Pour le 19 mars 971 : HA WA Ā.

Si l'on prend la lunaison suivante (pour le cas où la lunaison ci-dessus aurait été un Punah Phālguna) dont la néoménie a eu lieu le 29-III 971 EC., le 4 kṛṣṇa est le 16 ou le 17-IV-971.

Les éléments cycliques de ces deux jours sont :

Pour le 16-IV-971 : MA PA Ā.

Pour le 17-IV-971 : TU PO SO.

Les données de l'inscription étant TU PA ÇU, il faudrait, dans le cas le plus favorable (TU PO ÇA), supposer une double erreur, et ce, dans un cadre historique bien peu vraisemblable.

Il nous semble prouvé qu'aucune des corrections portant sur les éléments autres que le millésime ne saurait convenir. La correction du chiffre des dizaines s'impose car elle convient au cadre historique connu et suppose un minimum d'erreur de la part du copiste.

On peut donc considérer comme certain que l'inscription originale de Kamban portait le millésime 865 Çaka. La date julienne correspondante est le *19 mars 941 EC.*

2. Le second exemple que nous choisissons est une copie tardive, également sur cuivre, et très défectueuse. Le millésime, très net bien que les chiffres ne soient guère bien formés, est 932 Çaka. Le souverain dont le nom est incomplet et altéré ne peut être, étant donné les éléments *Çri Dharmmodaya Mahaçambhu*, que celui que l'on désigne couramment par son nom personnel de Balitung[1]. Étant donné que les autres inscriptions au nom de ce roi — au nombre de treize — s'échelonnent de 820 à 831 Çaka, le millésime 932 est une impossibilité manifeste. Brandes qui d'ailleurs n'avait à sa disposition qu'un fac-similé, corrigea tacitement le millésime en 832 Çaka[2]. Par contre, le Dr Van Naerssen a émis l'hypothèse que 932 Çaka pourrait être l'année où la copie a été faite[3]. Les données calendériques, suffisamment nettes en dépit des nombreuses fautes dont cette inscription est remplie, vont nous permettre de trancher la question.

Ces données sont :

Ligne 1. swasti çakawarṣatita 932 . bhadrawādamāsa tipi pañcami tu

— 2. klapakwa, wu u . ca . wārn...

Inutile de s'étendre sur les fautes de copie : *tipi* doit évidemment être corrigé en *tithi* et *tuklapakwa* en *çuklapakṣa*. La ressemblance des aksara en question explique facilement ces erreurs[4]. Elles prouvent seulement que le copiste a dû graver les signes sans en comprendre la valeur[5].

Les noms du jour dans les trois sortes de semaines, lus TU U ... par Brandes et TU U *ÇA* par van Naerssen, sont en fait nettement WU U CA.

Si l'on essaie de réduire la date, il est évident que le millésime 932 Çaka ne convient pas.

On a en effet :

Néoménie le 13 août 1010 EC.

Le 5 çukla = le 17 août 1010 EC.

---

[1] Le nom personnel de Çri Dharmmodaya Mahâçambhu est Dyah Balitung et son titre d'apanage Raka i Watukura.

[2] Voir *OJO*, XXVIII. Certaines erreurs et lacunes de la transcription de Brandes s'expliquent par le fait qu'il n'a pas pu consulter la plaque elle-même considérée alors comme perdue (maintenant au Musée de Leyde), et n'a eu à sa disposition qu'un fac-similé très défectueux.

[3] F.H. Van Naerssen, *Inscripties van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden*, dans *BKI*, 97, 1938, 510 avec une photographie de la plaque face à la page (blanche) 514.

[4] Van Naerssen, qui a pu consulter la plaque elle-même, a corrigé tacitement ces erreurs d'où les différences entre sa transcription et la nôtre.

[5] En fait, nous sommes tenté de voir dans cette plaque de cuivre un des très rares exemples de faux de l'époque contemporaine (courant du XIXe siècle?). Cependant, ce qui importe ici est que ce faux — si faux il y a — n'a pas été fabriqué de toutes pièces, mais reproduit tant bien que mal la plaque de cuivre contenant le début d'une inscription de 832 Çaka qui était, soit le document original, soit elle-même une copie.

Un cycle de 210 jours a commencé le 15 avril 1010 EC.

Le jour WU U CA (= WU U SO) est le 135ᵉ du cycle, soit le 27 août 1010 EC. Il y a donc une différence de 10 jours. Le millésime 932, déjà impossible historiquement, est prouvé incorrect par les autres données de l'inscription.

Si maintenant nous essayons de réduire la date en partant d'un millésime 832 Çaka, ce qui est en effet la correction qui se présente la première à l'esprit, nous aurons :

Néoménie le 8 août 910 EC.

Le 5 çukla est alors le 12 août 910 EC.

Un cycle de 210 jours a commencé le 1ᵉʳ avril 910 EC.

WU U CA, le 135ᵉ jour du cycle, est le 13 août 910 EC., ce qui correspond très-bien à la date en supposant un début de mois le lendemain de la date indiquée par les Tables chinoises.

Le millésime original est donc 832 Çaka et la date julienne de cette inscription est le *13 août 910 EC.*

Ici encore les éléments cycliques rendent possible la restitution d'une date fautive et ils nous fournissent la preuve que cette copie tardive, si imparfaite qu'elle soit, doit pourtant remonter à une inscription du IXᵉ siècle Çaka [1].

F

Bien que les dates étudiées ci-dessous ne proviennent pas d'inscriptions mais de manuscrits d'une période postérieure à la chute de Majapahit, nous les examinerons afin de montrer que la même méthode de réduction est applicable aux dates balinaises jusqu'à nos jours et aussi pour prouver que les éléments cycliques permettent de détecter le décalage d'un mois qui est peut-être à l'origine du changement survenu à Bali dans la manière de débuter l'année [2].

Nous nous bornerons à trois dates dont les éléments ont été publiés et qui sont respectivement des XVIᵉ, XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles Çaka.

1. *Colophon du manuscrit B du Pararaton* [3].

Le texte nous donne [4] :

1535 . ... dina . pa . sa . warigadyan . kṛṣṇapaṣa dwitiyaning karwa...

Comme très souvent dans les dates des manuscrits venant de Bali, le *sadwara* n'est pas indiqué, mais le nom du wuku permet d'y suppléer facilement. C'est *Hariyang*.

Karwa = Ka 2 = Bhadrawāda.

On a une néoménie le 16 août 1613 EC [5].

---

(1) La correction, au lieu de n'être qu'une supposition comme chez Brandes, se trouve prouvée par les données mêmes de l'inscription. Quant à l'hypothèse suggérée par Van Naerssen qui voit dans 932 Çaka l'année de la copie, elle s'avère insoutenable car si elle était exacte, les autres données calendériques devraient coïncider avec le millésime, ce qui n'est pas le cas.

(2) Voir plus haut sous B après la discussion sur la place de Caitra dans l'ancien calendrier javanais.

(3) Cette date est celle de l'une des plus anciennes rédactions connues du Pararaton. Voir *Parar.* 37 et suivantes.

(4) Texte javanais du colophon dans *Parar.*, 40-41. Traduction néerlandaise page 201.

(5) Toutes les dates européennes mentionnées dans la discussion de la date de ces trois manuscrits, étant postérieures à 1582 EC., sont en *style grégorien*.

Le 2 kṛṣṇa est le 1er septembre 1613 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 9 juin 1613 AC.
HA PA ÇA [1] est le 56e jour du cycle, soit le 3 août 1613 EC.
Les éléments ne correspondent pas.

Si par contre nous prenons la lunaison précédente dont la néoménie est le 18 juillet, le 2 kṛṣṇapakṣa devient le *3 août 1613 EC* [2] qui est donc la date de ce manuscrit.

Il y a un retard dans la position des mois par rapport à la marche apparente du Soleil dans le Zodiaque, de sorte que *Bhadrawāda* (= *Ka 2*) se trouve à la place normalement occupée par *Çrāwaṇa* (= *Ka 1*).

2. *Colophon du manuscrit (unique) du Nāgarakṛtāgama.*

Le texte nous fournit les données suivantes [3] :

... ring dinā . u . wr . ki rangga pahang // kārttika
māsa ning panilĕman . i çāka . pakṣa ngrĕngö ghanā dewa .
1662 //

Ici encore le nom du wuku permet de déterminer le *sadwara* qui est *Hariyang*.

Nous avons une néoménie le 21 octobre 1740 EC.
Panilĕman [4] = 15 kṛṣṇa = 19 novembre 1740 EC.
Un cycle de 210 jours a commencé le 3 juillet 1740 EC.
Ha UWR est le 110e du cycle = le 20 octobre 1740 EC.
Les données ne correspondent pas.

Cependant, si nous prenons la lunaison précédente dont la néoménie a été le 21 septembre 1740, le 15 kṛṣṇa devient le 20 octobre 1740 EC., ce qui est exactement le jour dont les éléments cycliques sont HA UWR.

La date de ce manuscrit est donc le *20 octobre 1740 EC* [5].

Le mois *Kārttika* a pris ici la place normale de *Asuji*.

---

[1] Le SA du texte est l'abréviation de la graphie plus moderne *Saniscarā* pour *Çanaiçcara*.

[2] Brandes donne bien la date européenne de ce manuscrit (*Parar.* 32 et 201) mais ne mentionne pas le décalage du mois.

[3] Le texte javanais de ce colophon n'est pas reproduit dans l'édition du *Nāgarakṛtāgama* en caractères latins (avec traduction néerlandaise de Kern et de nombreuses notes de Krom). On le trouve par contre dans l'édition du texte que Brandes fit paraître en 1902 et où il reproduit en caractères balinais, sans notes ou commentaire d'aucune sorte, le texte de l'unique manuscrit connu. Cf. *VBG*, 54, 1re partie, 70.

[4] En balinais moderne on emploie pour 15 çukla *purnamā* et pour 15 kṛṣṇa *tilĕm* dont le *panilĕman* du texte est un dérivé.

[5] Kern indique comme équivalence européenne de la date de ce manuscrit : 12 octobre-10 novembre 1740 EC. (Voir *Nāgar.*, 211, note 3 ou encore *KVG*, VIII, 121, note 3). Bien que la date correcte soit en fait comprise entre ces deux limites, il y a lieu de faire remarquer que le 12 octobre aussi bien que le 10 novembre n'étant ni des Nouvelles Lunes ni des Pleines Lunes, ne sauraient être correctes dans un calendrier luni-solaire. Après avoir cherché une explication à cette indication fournie par Kern, nous avons fini par trouver, à l'aide des Tables du Dr Van Wijk, qu'il s'agit d'un mois solaire suivant le système indien dit «moyen» (*madhyama*). Selon ce système en effet, la *tulāsaṃkrānti* ayant eu lieu le 11 octobre 1740 EC. (grégorien) et la *vṛçcikasaṃkrānti* le 10 novembre de la même année, il y a bien un mois solaire commençant le 12 octobre et se terminant le 10 novembre. [Selon le système «vrai» (*spaṣṭa*), le même mois va du 14 octobre au 12 novembre 1740 EC.] Mais Kern ne semble pas avoir remarqué que ce mois solaire, *Tulā*, contient le *panilĕman* (= *kṛṣṇa*) de la lunaison dénommée *Āçvina* (à Java *Asuji*) et non le 15 *kṛṣṇa* de *Kārttika* qui se trouve dans le courant du mois solaire suivant, lequel s'appelle *Vṛçcika*. A moins qu'il n'ait considéré *panilĕman* comme le premier jour de la lunaison, mais ceci serait contraire à l'usage balinais suivant lequel *tilĕm* est le dernier jour du mois et non le premier.

3. *Colophon du manuscrit I du Pararaton.*

Dans le texte publié, on trouve deux versions légèrement différentes de la date. La première à la page 4+, l'autre en note à la page 41. Cette dernière version est certainement une interprétation du texte du manuscrit et elle contient des erreurs ainsi que nous allons le démontrer.

A la page 4+ nous trouvons :

... ring dina 6 çukra . wara mënahil . tanggal 12 . kasih ka . pa . rah 4 tënggëk 7...

La transcription du même colophon, en note à la page 41, nous donne :

... ring dina 6 çukra . wara mënahil . tanggal 12 . anggara . kliwon . paniron . rah 4 . tënggëk 7...

Rien n'indique qu'il y a eu interprétation et cependant, non seulement les données diffèrent de la première version, mais elles se contredisent.

En effet, *Anggara* = Mardi, alors, alors qu'au début de la date il y a *Çukra* = Vendredi! Il est probable qu'on aura interprété *kasih* en *Anggara-kasih* d'où les données *anggara. kliwon* qui ne sont pas dans la première version. *Paniron* est évidemment dû à la lecture *pa*.

Pour trancher la question, il nous suffit de rechercher quelles sont les combinaisons possibles pendant le wuku Mënahil.

Si nous partons du mot *çukra* indiqué au début de la date, il est clair que la seule possibilité est PA U ÇU. Le mardi de ce wuku est TU PO ANG et non un mardi-kliwon. Nous pouvons donc rejeter définitivement l'interprétation *Anggara-kasih*.

Il est à noter que la date, par ailleurs assez détaillée, ne donne aucun nom de mois et que la syllabe *ka* avant *pa* dans la première transcription ci-dessus n'a aucun sens puisque nous venons de voir qu'elle ne peut signifier *kalam*.

Nous n'avons pu consulter le manuscrit lui-même, mais le style des dates dans les autres lontar, nous oblige à lire, à la place de *kasih*, *sasih* (= mois) et, à la place de *pa*, le chiffre 8 qui ressemble en effet quelque peu à l'aksara *pa*. La syllabe *ka* est donc le signe des expressions numérales ordinales employées pour la désignation des mois.

Nous avons maintenant la donnée qui nous manquait : *sasih ka 8* = *Phâlguṇa*. Bien que le *sadwara* du vendredi de Mënahil soit en effet *Paniron*, il n'est pas mentionné dans cette date, pas plus que dans celle des deux manuscrits étudiés plus haut.

Faisons enfin remarquer que le millésime Çaka n'est pas indiqué en entier. Les chiffres du siècle manquent, ce qui arrive souvent dans les dates modernes. Le chiffre après *rah* est celui des unités et celui qui suit le mot *tënggëk* représente les dizaines. Le texte donne donc : —74. Après avoir fait les calculs pour toutes les dates possibles; nous dirons seulement ici que le millésime doit être lu [17]74 Çaka.

Nous avons donc maintenant toutes les données pour effectuer la réduction de la date. Il y a même semble-t-il une donnée superflue, le chiffre 6 précédant le mot *çukra* et qui n'a aucun sens ici. Comme les jours des différentes semaines ne sont jamais, autant que nous sachions, exprimés en Indonésie par des chiffres, nous supposons qu'il s'agit en fait d'une erreur (soit dans le manuscrit, soit dans la transcription imprimée) pour l'abréviation du *pañcawara* (dans le cas présent, ainsi que nous l'avons vu : U) qui manque et dont c'est la place[1].

[1] Ce chiffre insolite nous a incité à une vérification. Ayant consulté, après avoir effectué la

Les données sont :

1774, Ka 8 — Phālguna, tanggal 12 — çukla 12[1], [PA U] ÇU, wara mĕnahil.
Nous avons :
Néoménie le 8 février 1853 EC.
Le 12 çukla = 19 février 1853 EC.
Début d'un cycle de 210 jours le 15 août 1852 EC.
PA U ÇU est le 160e jour du cycle, soit le 21 janvier 1853 EC.
Les éléments ne concordent pas.

Si par contre nous prenons la lunaison précédente dont le 1 çukla est le 9 janvier 1853 EC., le 12 çukla devient le 20 janvier.

Cette date est la veille du jour PA U ÇU.

Il nous faut donc admettre que le mois a commencé à Bali le lendemain de la néoménie indiquée dans les Tables du P. Hoang, soit le 10 janvier 1853 EC., ce qui porte le 12 çukla au 21 janvier.

Les éléments concordent maintenant et la date de ce manuscrit est donc le *21 janvier 1853 EC.*

Dans ce troisième exemple, nous voyons que le mois *Ka 8 — Phālguna* a pris la place normalement occupée par *Māgha — Ka 7*[2].

*
* *

La seule conclusion à tirer de l'étude des dates de diverses époques dont nous avons donné ci-dessus plusieurs échantillons est, croyons-nous, que sans connaître encore tous les détails du calendrier vieux-javanais, on en sait cependant suffisamment pour pouvoir calculer avec exactitude les dates européennes des inscriptions, à la condition que les données — astronomiques et cycliques, — soient complètes ou du moins pas trop endommagées. Ce n'est que lorsque les données de la date sont

---

réduction de la date et écrit ce qui précède, le Catalogue que Brandes a dressé de la collection de manuscrits ayant appartenu à Van der Tuuk, nous avons eu la surprise de constater que le colophon du manuscrit I du *Pararaton* avait déjà été publié en 1903 (Voir *BJBSH*, II : 241 n° 826).

Cette version diffère encore des deux autres et est certainement plus exacte. Nous transcrivons ci-dessous le texte tel que Brandes le donne en caractères balinais :...ring dinā.çu.u.çu.wara mnahil. tang . 12 . kaçih ka . 8 . rah . 4 . tenggĕk . 7...

En dehors d'un détail de transcription sans importance (on trouve ici *mnahil* et non *mĕnahil* comme dans la transcription publiée dans le *Pararaton*), on peut voir que le texte, s'il a bien l'erreur *kaçih* pour *sasih* (ou *çaçih*, on trouve les deux orthographes), donne nettement *ka . 8* et non *ka . pa*. Il s'agit donc bien du mois *Phālguna*.

D'autre part il n'y a pas «*6 çukra*» mais «çu . u . çu». Le chiffre insolite 6 dans l'édition du *Pararaton* est donc bien une erreur de lecture pour U, l'abréviation du pañcawara *Umanis*. Le saptawara est également exprimé par l'abréviation usuelle de Çukra : ÇU.

Enfin, si Brandes a correctement lu le texte du manuscrit (il peut tout aussi bien s'agir d'une faute d'impression), il y aurait dans le texte, à la place normale du sadwara (lequel, nous l'avons plus haut, est rarement mentionné dans les manuscrits récents), l'abréviation ÇU. Ceci ne peut être qu'une erreur car aucun sadwara ne commence par *Çu-*. Ce détail est d'ailleurs sans importance, la mention du wuku rendant superflue celle du jour de la semaine de 6 jours.

[1] En balinais moderne *tanggal* = *çuklapakṣa* et *panglong* = *kṛṣṇapakṣa*. En javanais et en indonésien, *tanggal* signifie de nos jours surtout «quantième du mois» bien que le sens ancien ne soit pas complètement oublié. On dit en effet en javanais encore *tanggal nom* (lune croissante) mais aussi *tanggal tuwa* (lune décroissante). Formes polies : *tanggal nem* et *tanggal sĕpuh*.

[2] Les trois colophons étudiés ci-dessus ne doivent pas faire croire que toutes les dates postérieures à la chute de Majapahit présentent le même décalage d'un mois. Il y en a où la place du mois lunaire est normale. Nous avons choisi les exemples que nous venons d'examiner afin de montrer qu'il y a eu depuis longtemps déjà des irrégularités dans l'embolisme.

par trop fragmentaires ou que le cadre historique ne peut être déterminé avec une certaine approximation, que la restitution est impossible ou du moins douteuse. Cependant, ces derniers cas sont rares et, pour la majorité des inscriptions dont la date est endommagée, il nous a été possible de trouver une solution acceptable ainsi que nous espérons le montrer dans une étude détaillée de toutes les inscriptions datées de l'Indonésie.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, il est possible, non seulement de restituer des millésimes en partie illisibles, mais aussi de corriger certaines erreurs qui se sont glissées dans des inscriptions dont on ne possède que des copies plus ou moins soignées[1].

Enfin cette méthode de réduction nous a permis de fixer une fois pour toutes la valeur des signes numéraux du vieux javanais pour l'interprétation desquels il y avait encore de l'hésitation.

Nous espérons revenir sur ce point dans une étude ultérieure.

Amsterdam, Juillet-Décembre 1948.

Additions et corrections :
Saigon, Décembre 1949 et Août 1950.

---

[1] On voit que les données calendériques et cycliques méritent mieux que l'indifférence dont — à quelques exceptions près — elles ont jusqu'ici été l'objet.

Le seul passage où, à notre connaissance, Krom ait mentionné l'intérêt possible des données calendériques se trouve dans sa discussion de la date de l'inscription de Kañcana (*TBG*, 56, 1914, 481, note 1). Il déclare à cet endroit :

« Nous n'avons pas eu l'occasion de rechercher jusqu'à quel point les données astronomiques correspondent à l'année indiquée. Nous ne pourrions d'ailleurs accorder une trop grande valeur au résultat négatif d'une telle étude étant donné qu'il y a beaucoup de chances pour que, dans une copie, il se soit glissé des inadvertances ou des erreurs. »

Krom a parfaitement raison de faire remarquer qu'un résultat *négatif* de l'étude des données calendériques ne saurait suffire à lui seul pour faire douter de l'authenticité d'une date, mais il omet de nous dire quelles conclusions on devrait tirer d'un résultat *positif*, ce qui se trouve être le cas dans l'inscription de Kañcana ainsi que nous l'exposerons dans un autre article.

Il faut d'ailleurs faire remarquer que Krom parle de données « astronomiques » et qu'il avait donc probablement surtout en vue, en dehors de la date lunaire, les données astrologiques (nakṣatra yoga, etc.) et non les données du cycle des wuku.

II. LA DATE DES INSCRIPTIONS EN ÈRE DE SAÑJAYA

Nous allons appliquer ici la méthode exposée dans notre précédente étude [1] à la détermination de la date exacte des deux seules inscriptions connues datées en ère de Sañjaya et, en même temps, fixer le point de départ de cette ère purement javanaise [2].

Le problème est ici un peu plus délicat, certains éléments de la date des deux inscriptions étant peu nets et d'interprétation difficile.

Étant donné qu'à l'exception du nom de l'ère, les données calendériques sont dans les documents en question exactement les mêmes que dans les dates en ère Çaka, nous avons admis, pour nos recherches, que le calendrier était aussi le même dans les deux cas, et que seuls le nom et le point de départ de l'ère différaient. Les résultats prouvent, croyons-nous, la justesse de cette hypothèse.

Les deux inscriptions en ère de Sañjaya ont les éléments calendériques suivants :

A. *Stèle de TAJI GUNUNG* [3]

1. oṃ namaḥ çiwāya namo buddhāya o o o swasthā çrī sañjaya warṣā 19-posya
2. māsa tithi tritiya kṛṣṇapakṣa tu u -u wāra irikā mūla prathama nikai banua ni taji gu
3. nung sinusuk ṣima dai rakryan mahāmantri muang rakryan gurumwangi ... [4].

Dans la transcription de Brandes, le millésime est lu 694. Le Dr Goris corrigea cette lecture en 172 en laissant une autre possibilité ouverte : 174? [5]. Le chiffre

---

[1] Nous désignerons désormais notre première *Étude d'Épigraphie indonésienne* par l'abréviation *EEI*, I.

[2] Nous avons déjà donné notre interprétation du millésime Sañjaya de ces deux inscriptions ainsi que l'équivalent julien de leur date dans notre *Liste des Inscriptions de l'Indonésie*, remise au Service archéologique de l'Indonésie le 9 septembre 1947 (non encore publiée. Cf. *OV*, 1941-1947, 58). Notre communication au XXIe Congrès International des Orientalistes de juillet 1948 mentionnait également ces résultats (*cf. Actes*, 257). Le point de départ de l'ère de Sañjaya est par ailleurs indiqué dans la Table chronologique que nous avons donnée à la fin de *Epigrafisch. Aanteekeningen*, VIII, *TBG*, 83, 1949, 25-26. La présente étude expose en détail comment nous sommes arrivé aux résultats en question.

[3] Les inscriptions javanaises ont jusqu'ici été désignées la plupart du temps par le nom du village ou du chef-lieu de district où elles ont été trouvées (pour ne pas parler de dénominations encore plus vagues). Pour des raisons que nous exposerons dans un article ultérieur, nous préférons leur attribuer — chaque fois que c'est possible — le nom du terrain ou du village même dont il est question dans le texte, ce qui confère à l'inscription une individualité beaucoup plus nette.

[4] On trouve la transcription de Brandes dans *OJO*, XXXVI. Nous avons utilisé pour notre transcription de la date, en dehors de la stèle elle-même, maintenant au Musée de Djakarta sous la cote D 6, les estampages de la collection du Service archéologique de l'Indonésie, en particulier les nos 168 et 209. Ceux-ci nous ont été plus utiles que la stèle, car le grain et la couleur de la pierre rendent une lecture directe extrêmement difficile. Il existe aussi une photographie, mais nous n'avons pu en retrouver d'épreuve dans les Archives du Service archéologique.

Brandes numérote 4, 5 et 6, etc., les lignes du début de cette inscription. Il y a en effet en haut de la pierre encore trois lignes d'écriture. Mais celles-ci appartiennent à la fin du texte de la charte et ne doivent donc pas être comptées comme si elles faisaient partie de son début, d'où notre numérotation.

[5] Voir R. Goris, *De eenheid der Mataràmsche Dynastie* (*L'unité de la Dynastie de Mataram*), dans *FBG*, I, 203.

des unités étant peu net, nous le laissons pour le moment en blanc et ne lisons que 19-. Les deux premiers chiffres sont selon nous certains.

Brandes transcrivit BU le nom du *saptawara* [1]. Bien que l'écriture de cette inscription soit assez irrégulière, l'aksara en question diffère tellement de celui de *buddha* à la ligne 1 qu'il nous semble prudent de laisser ouverte l'autre possibilité : ÇU. La voyelle *u* étant certaine, seuls ces deux saptawara sont possibles.

B. *Stèle de TIMBANAN WUNGKAL* [2]

1. oṃ namo rudradurggebhyaḥ. [s]w[ahā]
2. //swastha sa[ṃ]wat çrī sañjaya warṣātīta 19- phalguṇa māsa tithi dwiti
3. ya çukla . pakṣā paniruan. — — . bṛhaspati . wāra . uttarabhadrawā
4. danakṣatra . ahirbuddha dewatā. çobhanayoga . irikā diwasa ni ā
5. jña çrī mahārāja . dakṣottama bāhubajra pratipakṣakṣaya çrī *maho* —
6. nggawijaya . . . .

Brandes lisait 693 le millésime de cette inscription, ce qui la plaçait avant celle de Taji Gunung. Goris, par contre, dans l'article cité plus haut, corrigea cette lecture en 176. Ici encore, nous préférons ne lire provisoirement que 19-. Comme le chiffre des unités n'est pas absolument indispensable pour déterminer la date julienne d'une inscription, nous reprendrons cette question plus loin.

Pour le pañcawara, Brandes lisait *pon* sans indiquer d'hésitation. Si le premier aksara peut à la rigueur s'interpréter comme représentant *po* — bien que la forme soit dans ce cas très aberrante — le deuxième ne peut absolument pas se lire *n* (c'est-à-dire l'aksara *na* avec un *paten*, l'équivalent javanais du *virāma* sanskrit). Il nous semble donc préférable de ne pas le déterminer immédiatement. Ce point ayant son importance pour la réduction de la date, nous le discuterons en détail plus bas.

L'inscription de Timbanan Wungkal mentionne comme souverain régnant Dakṣa, dont on connaît par ailleurs une autre inscription datée de 837 Çaka [3]. On a donc une certaine approximation de la période à laquelle appartient cette inscription en ère de Sañjaya. Après une datation approximative de Brandes en 850 Çaka [4], Krom avait admis, pour les deux inscriptions en question, les limites 832-841 Çaka [5], lesquelles se révèlent exactes, ainsi qu'on va le voir par la suite.

La stèle de Taji Gunung n'indiquant pas de nom royal, semble de prime abord plus difficile à placer. Il est tentant de considérer le Rakryan Mahāmantri qu'elle mentionne, comme étant Dakṣa qui porte ce titre en tant que Premier Ministre de Balitung. Mais on peut tout aussi bien supposer en théorie qu'il s'agit d'un autre dignitaire, soit sous Dakṣa lui-même, soit sous un autre souverain.

Enfin, malgré l'incertitude que présente l'interprétation du millésime dans les deux stèles et les erreurs auxquelles cette incertitude a conduit, le Dr Goris aussi

---

[1] Nous employons pour plus de commodité l'appellation en usage dans l'ancienne Java et encore actuellement à Bali : *saptawara* = jour de la semaine de 7 jours. De même *pañcawara* = jour de la semaine de 5 jours et *sadwara* = jour de la semaine de 6 jours.

[2] La stèle est maintenant au Musée de Djakarta sous la cote D 36. Nous avons utilisé également les estampages n°s 214 et 217 ainsi que la photographie de Van Kinsbergen, n° 237. La transcription de Brandes est dans *OJO*, XXXV.

[3] Inscription de Sugih Manek. La transcription de Brandes se trouve dans *OJO*, XXX.

[4] Voir la notice accompagnant *OJO*, XXXV.

[5] *ROC*, 1911, 14.

bien que Brandes, a constaté que le chiffre des dizaines est *le même* dans les deux documents. Nous revenons à la lecture de Brandes pour ce chiffre, soit 9, mais il est en tout cas certain que les deux inscriptions ne sont séparées dans le temps que *par un maximum de neuf ans et quelques mois*, en considérant pour l'instant le chiffre des unités comme complètement illisible, ce qui n'est pas le cas. Mais cette manière de faire va nous permettre de déterminer les limites théoriques extrêmes du cadre historique possible.

Examinons maintenant ce cadre de façon plus serrée.

Nous avons :

a. La première inscription de Balitung dont la date ne laisse place à aucune discussion et qui est la plaque de cuivre de Ayam Tĕas de 822 Çaka = le 1er janvier 901 EC.[1];

b. La dernière inscription connue de Balitung qui est une copie fort défectueuse, trouvée à Jĕdung, et contenant une erreur dans le millésime. Nous croyons avoir prouvé dans notre première étude que le millésime indiqué, 932 Çaka, doit être corrigé — ainsi que Brandes l'avait supposé — en 832 Çaka, l'équivalent julien de la date étant le 13 août 910 EC.[2];

c. La seule inscription de Dakṣa datée jusqu'à présent avec précision est la stèle ci-dessus mentionnée de Sugih Manek de 837 Çaka. La date julienne est le 13 septembre 915 EC.[3];

d. La première inscription connue du successeur de Dakṣa, Tuloḍong, est la plaque de cuivre de Lintakan de 841 Çaka avec, pour équivalent européen, le 12 juillet 919 EC.[4];

e. La première inscription du souverain suivant, Wawa, dont la date soit certaine, est la stèle de Kinawĕ de 849 Çaka = le 28 février 928 EC.[5];

f. Enfin, la première inscription connue de Sinḍok qui est la stèle de Gulung-Gulung de Waiçākha 851 Çaka, soit le 20 avril 929 EC.[6].

En admettant comme possible pour les années de règne de Dakṣa toute la période

[1] Voir la transcription de Stutterheim dans *JBG*, 1938, 121. La stèle du Mont Pĕnampihan (*OJO*, XXI) datée de 820 Çaka et que l'on a considérée jusqu'alors comme la plus ancienne inscription de Balitung est une copie du XVe siècle Çaka environ ainsi qu'il est facile de le constater à la variété d'écriture employée. Étant donné — fait extrêmement rare — que les éléments de la date sont irréductibles ainsi que nous l'exposerons ailleurs, il est impossible de savoir si cette stèle est simplement une copie présentant des erreurs dans la date, ou bien si l'on se trouve en présence d'un faux. Il faut d'ailleurs entendre cette expression non pas dans le sens d'une contrefaçon qui aurait été faite par un antiquaire, mais comme un faux dans le sens juridique. Il s'agit en effet d'une pierre de plus de 1 m. 60 de haut et la rédaction de l'inscription ne saurait être postérieure à l'époque que révèle la sorte d'écriture utilisée, soit le XVe siècle Çaka environ. Ce document, fort long, n'a pas encore été étudié. La transcription de Brandes, dans *OJO*, XXI, n'en donne que les premières lignes et elle contient de nombreuses fautes.

[2] Voir ci-dessus, *EEI*, I, p. 36, la discussion de cette date.

[3] Transcription Brandes dans *OJO*, XXX.

[4] Transcription de Cohen Stuart dans *KO*, I, avec un fac-similé de l'original. Cette inscription est un des rares documents épigraphiques dont la date julienne ait été calculée exactement il y a déjà longtemps. C'est Cohen Stuart lui-même qui publia cette date dans *NBG*, A, 1867, 116.

[5] Transcription de Brandes dans *OJO*, XXXII. Nous rappelons que la date de 846 Çaka acceptée après Brandes pour la grande stèle de Sanggurah (appelée aussi stèle de Minto), également au nom de Wawa, est inexacte ainsi que nous l'avons montré dans *EEI*, I (voir ci-dessus, p. 28). La date véritable de cette inscription est 850 Çaka = 2 août 928 EC.

[6] Transcription de Brandes dans *OJO*, XXXVIII.

s'étendant de la dernière inscription connue de Balitung jusqu'à la première qui nous soit parvenue de Tuloḍong qui est le premier souverain postérieur à Dakṣa que nous connaissions, nous avons neuf ans, c'est-à-dire de 832 à 841 Çaka. Si nous tenons compte du maximum possible de dix ans de distance entre les deux inscriptions en ère de Sañjaya, nous obtenons comme limites extrêmes 822-851 Çaka. Comme 822 correspond aux premières années du règne de Balitung et que 851 est l'année de l'avènement de Siṇḍok[1], il est certain qu'on ne saurait aller plus loin pas plus dans un sens que dans l'autre.

Appliquant ici encore la méthode qui nous a servi dans notre précédente étude à calculer la date des inscriptions dont un chiffre du millésime est incertain ou illisible, il nous suffira donc de faire pour les deux inscriptions, et à l'aide des équivalents juliens possibles, la liste complète des désignations cycliques de la date lunaire indiquée dans chaque document pour toutes les années Çaka de la période considérée. Il nous faudra ensuite rechercher dans quelle année Çaka les éléments cycliques trouvés correspondent à ceux de chaque inscription.

De même que dans les listes analogues données précédemment[2], nous indiquons ici les deux lunaisons successives lorsqu'il est possible qu'une intercalation ait eu lieu à l'époque de l'année correspondant à la lunaison de chaque inscription. Enfin, nous donnons ci-dessous, non seulement les éléments cycliques de la date calculée selon les données du P. Hoang[3], mais aussi ceux du jour précédent et du jour suivant, cette marge pouvant se révéler nécessaire.

Voici d'abord la liste pour la stèle de Taji Gunung.

Posya :

		2-I-899	= PA KA ANG
1 çukla 820 Ç. = 17-XII-898 EC.	3 kṛṣṇa	3-I	= WA U BU
		4-I	= MA PA WB
		23-XII-899	= WA KA Ā
821 Ç. = 7-XII-899 EC.		24-XII	= MA U SO
		25-XII	= TU PA ANG
		11-XII-900	= WA WA WB
822 Ç. = 25-XI-900 EC.		12-XII	= MA KA ÇU
		13-XII	= TU U ÇA
		10-I-901	= WA WA ÇA
ou 25-XII-900 EC.		11-I	= MA KA Ā
		12-I	= TU U SO
		30-XII-901	= WA PO BU
823 Ç. = 14-XII-901 EC.		31-XII	= MA WA WB
		1-I-902	= TU KA ÇU
		19-XII-902	= WA PA Ā
824 Ç. = 3-XII-902 EC.		20-XII	= MA PO SO
		21-XII	= TU WA ANG
		7-I-904	= WA U ÇA
825 Ç. = 22-XII-903 EC.		8-I	= MA PA Ā
		9-I	= TU PO SO

(1) De cette seule année 851 Çaka, il existe six inscriptions de Siṇḍok à quelques mois de distance les unes des autres.

(2) Voir divers exemples dans *EEI*, I.

(3) P. Hoang, *Concordance des Chronologies néoméniques chinoise et européenne*, VS 29, Chang-Hai, 1910.

Posya (suite) :	26-xii-904	= WA KA BU
1 çukla 826 Ç. = 10-xii-904 EC. 3 kṛṣṇa	27-xii	= MA U WṚ
	28-xii	= TU PA ÇU
	15-xii-905	= WA WA Ā
827 Ç. = 29-xi-905 EC.	16-xii	= MA KA SO
	17-xii	= TU U ANG
	14-i-906	= WA WA ANG
ou 29-xii-905 EC.	15-i	= MA KA BU
	16-i	= TU U WṚ
	3-i-907	= WA PO ÇA
828 Ç. = 18-xii-906 EC.	4-i	= MA WA Ā
	5-i	= TU KA SO
	24-xii-907	= MA PO WṚ
829 Ç. = 8-xii-907 EC.	25-xii	= TU WA ÇU
	26-xii	= HA KA ÇA
	13-xii-908	= TU PO ANG
830 Ç. = 27-xi-908 EC.	14-xii	= HA WA BU
	15-xii	= WU KA WṚ
	11-i-909	= MA PA BU
ou 26-xii-908 EC.	12-i	= TU PO WṚ
	13-i	= HA WA ÇU
	1-i-910	= TU PA SO
831 Ç. = 16-xii-909 EC.	2-i	= HA PO ANG
	3-i	= WU WA BU
	21-xii-910	= TU U ÇU
832 Ç. = 5-xii-910 EC.	22-xii	= HA PA ÇA
	23-xii	= WU PO Ā
	10-xii-911	= TU KA ANG
833 Ç. = 24-xi-911 EC.	11-xii	= HA U BU
	12-xii	= WU PA WṚ
	9-i-912	= TU KA WṚ
ou 24-xii-911 EC.	10-i	= HA U ÇU
	11-i	= WU PA ÇA
	28-xii-912	= TU WA SO
834 Ç. = 12-xii-912 EC.	29-xii	= HA KA ANG
	30-xii	= WU U BU
	17-xii-913	= TU PO ÇU
835 Ç. = 1-xii-913 EC.	18-xii	= HA WA ÇA
	19-xii	= WU KA Ā
	5-i-915	= TU PA WṚ
836 Ç. = 20-xii-914 EC.	6-i	= HA PO ÇU
	7-i	= WU WU ÇA
	25-xii-915	= TU U SO
837 Ç. = 9-xii-915 EC.	26-xii	= HA PA HANG
	27-xii	= WU PO BU
	14-xii-916	= HA U ÇA
838 Ç. = 28-xi-916 EC.	15-xii	= WU PA Ā
	16-12	= PA PO SO
	13-917	= HA U SO
ou 28-xii-916 EC.	14-i	= WU PA ANG
	15-i	= PA PO BU

Puṣya (*suite*) :

839 Ç. = 17-xii-917 EC. 3 kṛṣṇa	2-i-918	= HA KA ÇU
	3-i	= WU U ÇA
	4-i	= PA PA Ā
	22-xii-918	= HA WA ANG
840 Ç. = 6-xii-918 EC.	23-xii	= WU KA BU
	24-xii	= PA U WṚ
	12-xii-919	= WU WA Ā
841 Ç. = 26-xi-919 EC.	13-xii	= PA KA SO
	14-xii	= WA U ANG
	10-i-920	= HA PO SO
ou 25-xii-919 EC.	11-i	= WU WA ANG
	12-i	= PA KA BU
	29-xii-920	= HA PA ÇU
842 Ç. = 13-xii-920 EC.	30-xii	= WU PO ÇA
	31-xii	= PA WA [illegible]
	18-xii-921	= HA U ANG
843 Ç. = 2-xii-921 EC.	19-xii	= WU PA BU
	20-xii	= PA PO WṚ
	6-i-923	= HA KA SO
844 Ç. = 21-xii-922 EC.	7-i	= WU U ANG
	8-i	= PA PA BU
	27-xii-923	= WU KA ÇA
845 Ç. = 11-xii-923 EC.	28-xii	= PA U A
	29-xii	= WA PA SO
	15-xii-924	= WU WA BU
846 Ç. = 29-xi-924 EC.	16-xii	= PA KA WṚ
	17-xii	= WA U ÇU
	14-i-925	= WU WA ÇU
ou 29-xii-924 EC.	15-i	= PA KA ÇA
	16-i	= WA U Ā
	4-i-926	= PA WA BU
847 Ç. = 19-xii-925 EC.	5-i	= WA KA WṚ
	6-i	= MA U ÇU
	24-xii-926	= PA PO Ā
848 Ç. = 8-xii-926 EC.	25-xii	= WA WA SO
	26-xii	= MA KA ANG
	13-xii-927	= PA PA WṚ
849 Ç. = 27-xi-927 EC.	14-xii	= WA PO ÇU
	15-xii	= MA WA ÇA
	12-i-928	= PA PA ÇA
ou 27-xii-927 EC.	13-i	= WA PO Ā
	14-i	= MA WA SO
	31-xii-928	= PA U BU
850 Ç. = 15-xii-928 EC.	1-i-929	= WA PA WṚ
	2-i	= MA PO ÇU
	20-xii-929	= PA KA Ā
851 Ç. = 4-xii-929 EC.	21-xii	= WA U SO
	22-xii	= MA PA ANG
	8-i-931	= PA WA ÇA
851 Ç. = 23-xii-930 EC.	9-i	= WA KA Ā
	10-i	= MA U SO

Bien que nous ayons donné intentionnellement beaucoup plus de dates que le cadre historique ne le permet, on n'en trouve, pour la stèle de Taji Gunung qu'*une seule* dont les éléments cycliques s'accordent avec ceux de l'inscription (TU U -U). Il s'agit du 21 décembre 910 EC. qui correspond à une année Çaka 832 et dont les éléments cycliques sont TU U ÇU. Cette date suppose que le mois a commencé à Java la veille du jour indiqué par les Tables du P. Hoang. Les cas où seul le jour précédent convient sont rares et demandent à être examinés de plus près. Nous y reviendrons dans un instant.

Pour plus de sûreté et en guise de vérification, nous allons partir maintenant des éléments cycliques et faire une liste de tous les jours TU U -U qui ne sont pas trop éloignés de la date lunaire de l'inscription.

Voici cette liste :

a. en 821 Ç :	19-XII-899 EC.	TU U BU	(1 çu = 7-XII-899)	donc un	13 çukla.
b. en 824 Ç :	28-XII-903 EC.	TU U BU	(1 çu = 22-XII-903)	—	7 çukla.
c. en 832 Ç :	21-XII-910 EC.	TU U ÇU	(1 çu = 5-XII-910)	—	2 kṛṣṇa.
d. en 836 Ç :	30-XII-914 EC.	TU U ÇU	(1 çu = 20-XII-914)	—	11 çukla.
e. en 840 Ç :	9-XII-918 EC.	TU U BU	(1 çu = 6-XII-918)	—	4 çukla.
f. en 844 Ç :	17-I-923 EC.	TU U ÇU	(1 çu = 21-XII-922)	—	13 kṛṣṇa.
g. en 848 Ç :	27-XII-926 EC.	TU U BU	(1 çu = 8-XII-926)	—	5 kṛṣṇa.
h. en 851 Ç :	11-XII-929 EC.	TU U ÇU	(1 çu = 4-XII-929)	—	8 çukla.
i. en 852 Ç :	5-I-931 EC.	TU U BU	(1 çu = 23-XII-930)	—	14 çukla.

Afin de ne pas trop nous éloigner d'un 4 kṛṣṇa nous ne pouvons retenir que deux dates au maximum :

c. 21-XII-910 EC. TU U ÇU = 2 kṛṣṇa de Poṣya 832 Çaka ;
g. 27-XII-926 EC. TU U BU = 5 kṛṣṇa de Poṣya 848 Çaka.

En fait la date *g* est déjà trop éloignée. L'équivalence 5 kṛṣṇa est fournie par les Tables du P. Hoang. Si l'on admet que le mois a commencé un jour plus tard, il faut lire 4 kṛṣṇa. Si l'on suppose au contraire qu'il a commencé un jour plus tôt, la date lunaire devient un 6 kṛṣṇa. Enfin 848 Çaka nous place dans la période allant de Tulodong à Wawa, laquelle est déjà historiquement bien peu vraisemblable. Nous sommes donc obligés d'éliminer cette date.

Il ne nous reste plus que la date *c* qui est celle que nous avions déjà relevée dans la liste des 3 kṛṣṇa de Poṣya. Un début de mois le lendemain de la date indiquée par le P. Hoang donnerait un 1 kṛṣṇa, mais si l'on suppose un début le jour précédent, on a un 3 kṛṣṇa.

Le résultat déjà obtenu se trouve confirmé et il semble possible d'admettre que la seule date convenant aux données calendériques de la stèle de Taji Gunung est le 21 décembre 910 EC. correspondant à une année Çaka 832.

Nous devons cependant, pour lever le dernier doute encore possible, vérifier la date de la Nouvelle Lune de Poṣya 832 Çaka à l'aide des Tables permettant de calculer le moment astronomique de la néoménie d'une façon beaucoup plus précise que ne le sont les données du P. Hoang, lequel n'indique que le quantième julien sans plus.

En effet, si le moment astronomique de la Nouvelle Lune a, en temps local de Java, eu lieu avant 6 heures du matin de la date julienne indiquée ci-dessus, il a, d'après la façon javanaise de faire commencer les jours à l'aurore, eu lieu au cours du dernier quart du jour précédent et rien ne s'oppose alors à ce que nous accep-

tions définitivement la seule date que l'étude des éléments cycliques nous ait révélée comme possible. Il nous suffit d'admettre que le mois javanais a, dans ce cas, commencé le jour même de la néoménie astronomique. Après avoir fait les calculs pour toutes les inscriptions connues, nous sommes en mesure d'affirmer que le mois javanais a commencé soit le jour même, soit le lendemain de la néoménie astronomique exprimée en temps local et en faisant débuter le jour à l'aurore, mais jamais la veille[1].

Nous donnons ci-dessous les résultats obtenus en utilisant :

a. Les Tables de Neugebauer[2] ;

b. Celles de Schoch[3] ;

c. Celles de Van Wijk (Sūrya-Siddhānta)[4].

Les heures sont exprimées en temps moyen local de Java (nous abrégeons en JMT), lequel est considéré comme étant en avance de sept heures trente minutes sur le GMT[5] mais en faisant commencer le jour à minuit, donc à l'européenne, ce qui parle davantage à l'esprit.

Nous trouvons que la néoménie de Poṣya de 832 Çaka a eu lieu le 5 décembre 910 EC., suivant les auteurs, aux heures JMT suivantes :

Neugebauer	Schoch	Van Wijk	Van Wijk + *bija*[6]
—	—	—	—
0 h. 32 m.	1 h. 02 m.	1 h. 38 m.	1 h. 50 m.

Les différences entre les résultats obtenus à l'aide des différentes Tables sont négligeables pour le but que nous nous proposons d'atteindre ici.

Si nous prenons en considération le fait qu'à Java le jour commençait au lever du Soleil, il est évident, puisque la néoménie a eu lieu peu après minuit, que ce moment faisait encore partie à Java du nycthéméron dont les éléments cycliques étaient ceux du jour portant dans le calendrier julien l'appellation de 4 décembre 910 EC et qu'il se trouvait entre la 19e et la 20e heures après le lever du soleil, ou, si l'on veut, entre la 7e et la 8e heures après son coucher. Appliquant les désignations juliennes

[1] Nous étudierons ailleurs les cas très rares, et venant surtout de Bali, où le mois a commencé le surlendemain de la néoménie astronomique.

[2] P. V. Neugebauer, *Tafeln zur astronomischen Chronologie. II. Tafeln für Sonne, Planeten und Mond nebst Tafeln der Mond-phasen für die Zeit 4000 vor Chr. bis 3000 nach Chr.*, Leipzig, 1914.

[3] Les Tables de Schoch ont été publiées dans l'ouvrage de Langdon et Fotheringham, *The Venus Tablet of Ammizaduga*, Oxford, 1928.

[4] Dr W. E. Van Wijk, *Decimal Tables for the Reduction of Hindu dates from the data of the Surya Siddhānta*, The Hague, 1938.

[5] Cette avance de 7 h. 30 m. sur le GMT était l'heure officielle de Java avant la deuxième guerre mondiale. Elle fut d'abord modifiée par les autorités nippones durant l'occupation (celles-ci imposèrent le temps de Tōkyō à tout l'archipel indonésien, soit + 9 heures) et, après la capitulation du Japon par les autorités indo-néerlandaises qui, après avoir utilisé un certain temps l'avance de 7 h. 30 sur le GMT, portèrent en 1948 cette dernière à 8 heures. Le gouvernement indonésien a rétabli l'heure de Java sur la base d'une avance de 7 h. 30 sur le GMT.

Celle-ci correspond bien au temps local puisque 7 h. 30 m. est à quelques secondes près l'heure de la longitude de Malang dans l'Est de l'île alors que le méridien de Magelang en plein centre de Java (aux environs du fameux stupa appelé le Bārā Budur) est de 110° 13' E, ce qui correspond à une avance de 7 h. 21 m. sur le GMT.

[6] Pour la correction indienne désignée sous le nom technique de *bija*, voir en particulier l'ouvrage extrêmement clair et concis du Dr Van Wijk (cité à la note 4), p. 13, § 17.

au jour javanais commençant à l'aurore, nous pouvons dire que la néoménie de cette lunaison a eu lieu le 4-XII-910 EC[1].

Nous pouvons ainsi admettre que le 4 décembre 910 EC a été le 1 çukla de Posya de l'année Çaka 832. Le 3 kṛṣṇa de cette lunaison sera alors le 21 décembre, la date déjà déterminée plus haut.

Le dernier doute encore possible est levé et nous pouvons être maintenant assuré que la date julienne de la stèle de Taji Gunung est le

21 décembre 910 EC = 3 kṛṣṇapakṣa Posya 832 Çaka.

On remarquera que ce résultat a été obtenu *sans qu'il ait été nécessaire de lire le chiffre des unités du millésime Sañjaya de la stèle.*

Fort de ce résultat, nous pouvons maintenant passer à la stèle de Timbanan Wungkal.

Pour celle-ci nous avons :

Phālguṇa :

1 çukla 820 Ç. = 14-II-899 EC.	2 çukla	14-II-899	= WA PO BU
		15-II	= MA WA WṚ
		16-II	= TA KA ÇU
821 Ç. = 4-II-900 EC.		4-II-900	= MA PO SO
		5-II	= TU WA ANG
		6-II	= HA KA BU
822 Ç. = 22-II-901 EC.		22-II-901	= MA PA Ā
		23-II	= TU PO SO
		24-II	= HA WA ANG
823 Ç. = 11-II-902 EC.		11-II-902	= MA U WṚ
		12-II	= TU PA ÇU
		13-II	= HA PO ÇA
824 Ç. = 1-II-903 EC.		1-II-903	= TU U ANG
		2-II	= HA PA BU
		3-II	= WU PO WṚ
ou 2-III-903 EC.		2-III-903	= MA KA BU
		3-III	= TU U WṚ
		4-III	= HA PA ÇU

[1] Il est bon de retenir, bien que la question ne présente une certaine importance que dans les cas comme celui-ci, que les désignations juliennes que nous employons pour traduire les données calendériques javanaises recouvrent en fait des jours javanais commençant à l'aurore, soit 6 heures après les jours juliens comptés à l'européenne. Strictement parlant, les deux façons de compter se correspondent ainsi qu'il est indiqué ci-dessous :

JOUR JULIEN. (compté à partir de minuit.)				JOUR JAVANAIS. (compté à partir du lever du soleil.)		
Quantième	x	0 h.	=	Quantième	$x - 1$	19ᵉ h.
—	—	6 h.	=	—	x	1ᵉ h.
—	—	12 h.	=	—	—	7ᵉ h.
—	—	18 h.	=	—	—	13ᵉ h.
—	$x + 1$	0 h.	=	—	—	19ᵉ h.
—	—	6 h.	=	—	$x + 1$	1ᵉ h.
	etc.				etc.	

Afin de conserver aux jours juliens les mêmes noms des jours de la semaine de 7 jours que dans les dates javanaises qu'ils traduisent, nous emploierons donc des jours juliens ordinaires dans les calculs de dates, mais ceux-ci pourront, dans les résultats, correspondre à des jours javanais commençant au lever du soleil. Cf. la Table que Brandes donne dans sa discussion du Parasol de 765 Çaka (*ROC*, 1911, 258).

Phâlguna (*suite*) :

1 çukla 825 Ç. = 19-II-904 EC.	2 çukla	19-II-904	= MA WA Â
		20-II	= TU KA SO
		21-II	= HA U ANG
826 Ç. = 7-II-905 EC.		7-II-905	= MA PO WṚ
		8-II	= TU WA ÇU
		9-II	= HA KA ÇA
827 Ç. = 28-I-906 EC.		28-I-906	= TU PO ANG
		29-I	= HA WA BU
		30-I	= WU KA WṚ
ou 26-II-906 EC.		26-II-906	= MA PA BU
		27-II	= TU PO WṚ
		28-II	= HA WA ÇU
828 Ç. = 15-II-907 EC.		15-II-907	= MA U Â
		16-II	= TU PA SO
		17-II	= HA PO ANG
829 Ç. = 5-II-908 EC.		5-II-908	= TU U ÇU
		6-II	= HA PA ÇA
		7-II	= WU PO Â
830 Ç. = 23-II-909 EC.		23-II-909	= TU KA WṚ
		24-II	= HA U ÇU
831 Ç. = 13-II-910 EC.		13-II-910	= HA KA ANG
		14-II	= WU U BU
		15-II	= PA PA WṚ
832 Ç. = 2-II-911 EC.		2-II-911	= HA WA ÇA
		3-II	= WU KA Â
		4-II	= PA U SO
833 Ç. = 21-II-912 EC.		21-II-912	= HA PO ÇU
		22-II	= WU WA ÇA
		23-II	= PA KA Â
834 Ç. = 9-II-913 EC.		9-II-913	= HA PA ANG
		10-II	= WU PO BU
		11-II	= PA WA WṚ
835 Ç. = 29-I-914 EC.		29-I-914	= HA U ÇA
		30-I	= WU PA Â
		31-I	= PA PO SO
ou 28-II-914 EC.		28-II-914	= HA U SO
		1-III	= WU PA ANG
		2-III	= PA PO BU
836 Ç. = 17-II-915 EC.		17-II-915	= HA KA ÇU
		18-II	= WU U ÇA
		19-II	= PA PA Â
837 Ç. = 6-II-916 EC.		6-II-916	= HA WA ANG
		7-II	= WU KA BU
		8-II	= PA U WṚ
838 Ç. = 26-I-917 EC.		26-I-917	= WU WA Â
		27-I	= PA KA SO
		28-I	= WA U ANG
ou 24-II-917 EC.		24-II-917	= HA PO SO
		25-II	= WU WA ANG
		26-II	= PA KA BU

Phālguṇa (*suite*) :

1 çukla 839 Ç. = 14-ii-918 EC.	2 çukla	14-ii-918	= PA WA ANG
		15-ii	= WA KA BU
		16-ii	= MA U WṚ
840 Ç. = 4-ii-919 EC.		4-ii-919	= PA PO WṚ
		5-ii	= WA WA ÇU
		6-ii	= MA KA ÇA
841 Ç. = 24-i-920 EC.		24-i-920	= PA PA SO
		25-i	= WA PO ANG
		26-i	= MA U BU
ou 23-ii-920 EC.		23-ii-920	= PA PA BU
		24-ii	= WA PO WṚ
		25-ii	= MA WA ÇU
842 Ç. = 11-ii-921 EC.		11-ii-921	= PA U Ā
		12-ii	= WA PA SO
		13-ii	= MA PO ANG
843 Ç. = 31-i-922 EC.		31-i-922	= PA KA WṚ
		1-ii	= WA U ÇU
		2-ii	= MA PA ÇA
ou 2-iii-922 EC.		2-iii-922	= PA KA ÇA
		3-iii	= WA U Ā
		4-iii	= MA PA SO
844 Ç. = 19-ii-923 EC.		19-ii-923	= PA WA BU
		20-ii	= WA KA WṚ
		21-ii	= MA U ÇU
845 Ç. = 8-ii-924 EC.		8-ii-924	= PA PO Ā
		9-ii	= WA WA SO
		10-ii	= MA KA ANG
846 Ç. = 27-i-925 EC.		27-i-925	= PA PA WṚ
		28-i	= WA PO ÇU
		29-i	= MA WA ÇA
ou 26-ii-925 EC.		26-ii-925	= PA PA ÇA
		27-ii	= WA PO Ā
		28-ii	= MA WA SO
847 Ç. = 15-ii-926 EC.		15-ii-926	= PA U BU
		16-ii	= WA PA WṚ
		17-ii	= MA PO ÇU
848 Ç. = 5-ii-927 EC.		5-ii-927	= WA U SO
		6-ii	= MA PA ANG
		7-ii	= TU PO BU
849 Ç. = 26-i-928 EC.		26-i-928	= MA U ÇA
		27-i	= TU PA Ā
		28-i	= HA PO SO
ou 24-ii-928 EC.		24-ii-928	= WA KA Ā
		25-ii	= MA U SO
		26-ii	= TU PA ANG
850 Ç. = 13-ii-929 EC.		13-ii-929	= MA KA ÇU
		14-ii	= TU U ÇA
		15-ii	= HA PA Ā
851 Ç. = 2-ii-930 EC.		2-ii-930	= MA WA ANG
		3-ii	= TU KA BU
		4-ii	= HA U WṚ

Phālguṇa (*suite*) :

1 çukla 852 Ç. = 20-II-931 EC. 2 çukla { 20-II-931 = WA PA Ā
21-II = MA PO SO
22-II = TU WA ANG }

Étant donné qu'il nous semble plus prudent de ne pas chercher à déterminer dès maintenant le pañcawara trop abîmé sur la pierre, nous devons relever tous les jours PA — WR̥, ce qui nous donne plus de possibilités théoriques que dans le cas de la première inscription. Nous avons :

en 831 Ç. :	15-II-910 EC.	PA PA WR̥	(1 jour *après* les données du P. Hoang)
en 834 Ç. :	11-II-913 EC.	PA WA WR̥	(1 jour *après* — —)
en 837 Ç. :	8-II-916 EC.	PA U WR̥	(1 jour *après* — —)
en 840 Ç. :	4-II-919 EC.	PA PO WR̥	(1 jour *avant* — —)
en 843 Ç. :	31-I-922 EC.	PA KA WR̥	(1 jour *avant* — —)
en 846 Ç. :	27-I-925 EC.	PA PA WR̥	(1 jour *avant* — —)

Ici encore nous ne trouvons aucune date correspondant exactement aux Tables du P. Hoang. Nous reprendrons ce point tout à l'heure.

De même que pour la première stèle, nous pouvons partir aussi des éléments cycliques et faire la liste de tous les jours PA — WR̥ qui ne sont pas trop éloignés de la date lunaire indiquée dans l'inscription pour toute la période en question.

Voici cette liste :

a en 822 Ç. :	26-II-901 EC.	PA U WR̥	(1 çu = 22-II-901)	donc un 5 çukla
b en 825 Ç. :	23-II-904 EC.	PA PO WR̥	(1 çu = 19-II-904)	— 5 çukla
c en 828 Ç. :	19-II-907 EC.	PA KA WR̥	(1 çu = 15-II-907)	— 5 çukla
d en 831 Ç. :	15-II-910 EC.	PA PA WR̥	(1 çu = 13-II-910)	— 3 çukla
e en 834 Ç. :	11-II-913 EC.	PA WA WR̥	(1 çu = 9-II-913)	— 3 çukla
f en 837 Ç. :	8-II-916 EC.	PA U WR̥	(1 çu = 6-II-916)	— 3 çukla
g en 840 Ç. :	4-II-919 EC.	PA PO WR̥	(1 çu = 4-II-919)	— 1 çukla
h en 843 Ç. :	31-I-922 EC.	PA KA WR̥	(1 çu = 31-I-922)	— 1 çukla
i en 846 Ç. :	27-I-925 EC.	PA PA WR̥	(1 çu = 27-I-925)	— 1 çukla
j en 849 Ç. :	24-I-928 EC.	PA WA WR̥	(1 çu = 26-I-928)	— 14 kr̥ṣṇa
k en 852 Ç. :	20-I-931 EC.	PA U WR̥	(1 çu = 22-I-931)	— 14 kr̥ṣṇa

Les deux dernières dates *j* et *k* font en fait partie du mois Māgha qui précède Phālguṇa.

Si l'on admet que le mois a commencé à Java un jour plus tard que selon les Tables du P. Hoang, les quantièmes lunaires deviennent :

Au lieu de 5 çukla : 4 çukla ;
— 3 çukla : 2 çukla ;
— 1 çukla : 15 kr̥ṣṇa (de Māgha) ;
— 14 kr̥ṣṇa : 13 kr̥ṣṇa (de Māgha).

Si au contraire on envisage un début de mois la veille des dates indiquées par les Tables chinoises, les quantièmes sont :

Au lieu de 5 çukla : 6 çukla ;
— 3 çukla : 4 çukla ;
— 1 çukla : 2 çukla ;
— 14 kr̥ṣṇa : 15 kr̥ṣṇa (de Māgha).

Nous pouvons éliminer immédiatement les quantièmes trop éloignés d'un 2 çukla, donc les dates *a*, *b*, *c*, *j* et *k*.

Donnons cependant avant d'aller plus loin, pour les onze dates ci-dessus, la liste du moment exact des néoménies des lunaisons considérées[1].

Nous avons, suivant les différents auteurs :

	Neugebauer.	Van Wijk.	Van Wijk + *bija*.
	—	—	—
a. 822 Ç. : 22-11-901 EC.	1 h. 38 m.	1 h. 40 m.	1 h. 28 m.
b. 825 Ç. : 19-11-904 EC.	14 h. 2 m.	15 h. 9 m.	15 h. 22 m.
c. 828 Ç. : 15-11-907 EC.	16 h. 32 m.	16 h. 42 m.	16 h. 39 m.
d. 831 Ç. : 13-11-910 EC.	0 h. 32 m.	0 h. 45 m.	0 h. 36 m.
e. 834 Ç. : 9-11-913 EC.	8 h. 44 m.	9 h. 55 m.	10 h. 8 m.
f. 837 Ç. : 6-11-916 EC.	14 h. 56 m.	14 h. 40 m.	14 h. 34 m.
g. 840 Ç. : 3-11-919 EC.	23 h. 8 m.	23 h. 18 m.	23 h. 12 m.
h. 843 Ç. : 31-1-922 EC.	3 h. 44 m.	4 h. 31 m.	4 h. 44 m.
i. 846 Ç. : 27-1-925 EC.	13 h. 2 m.	13 h. 7 m.	12 h. 58 m.
j. 849 Ç. : 25-1-928 EC.	20 h. 44 m.	21 h. 16 m.	21 h. 13 m.
k. 852 Ç. : 21-1-931 EC.	22 h. 26 m.	23 h. 5 m.	23 h. 16 m.

Le moment de chaque néoménie est indiqué en JMT tel que nous l'avons défini plus haut et toujours à l'européenne, c'est-à-dire en comptant les heures à partir de minuit. Les néoménies *a*, *d* et *h* ayant eu lieu entre minuit et 6 heures du matin, font partie du jour javanais correspondant à la veille de la date julienne indiquée. On notera de plus que la néoménie de la date *g* a eu lieu un peu avant minuit de sorte qu'elle porte dans cette liste la quantième 3 février, 919 EC au lieu de 4 février comme dans la liste précédente[2]. Quant aux deux dates *j* et *k*, elles font également partie du jour européen précédent, mais comme elles se rapportent en fait au mois Māgha, nous n'avons pas à en tenir compte ici.

Il va sans dire en effet que les objections que nous avons fait valoir plus haut pour éliminer les dates *a*, *b*, *c*, *j* et *k* gardent toute leur valeur. Il ne nous reste donc de toute façon que les dates *d*, *e*, *f*, *g*, *h* et *i* à prendre en considération. Ces six dates sont exactement celles de la liste que nous avions établie plus haut en partant des dates lunaires.

Le 1 çukla (c'est-à-dire le début du mois) ayant eu lieu à Java le jour même ou le lendemain de la néoménie astronomique, nous avons les possibilités suivantes pour les dates restantes :

d.	1 çukla	de Phālguṇa	831 Ç. = le 12	ou le	13-11-910 EC.
e.	—	—	834 Ç. = le 9	—	10-11-913 EC.
f.	—	—	837 Ç. = le 6	—	7-11-916 EC.
g.	—	—	840 Ç. = le 3	—	4-11-919 EC.
h.	—	—	843 Ç. = le 30	—	31-1-922 EC.
i.	—	—	846 Ç. = le 27	—	28-1-925 EC.

(1) N'ayant plus actuellement à notre disposition les Tables de Schoch, nous ne donnons les résultats que d'après celles de Neugebauer et de Van Wijk. Les différences étant négligeables pour le point de vue calendérique qui est le nôtre, la précision de cette liste n'en souffre pas.

(2) La différence de latitude entre la partie orientale de la Chine et le centre de Java est probablement responsable de cette anomalie apparente.

Mais maintenant que nous avons pu déterminer la date de la stèle de Taji Gunung, il est évident que celle de Timbanan Wungkal ne peut en être éloignée de plus de 9 ans (en compte d'années) puisque, ainsi que nous l'avons fait remarquer au début de cette étude, le chiffre des dizaines du millésime Sañjaya est le même dans les deux inscriptions. Comme l'année Sañjaya de la stèle de Taji Gunung équivaut à 832 Çaka, l'équivalent Çaka du millésime de celle de Timbanan Wungkal ne peut être supérieur à 841 Çaka, ce qui nous permet d'éliminer sans hésitation de la liste ci-dessus les dates *h* et *i*.

Par ailleurs, les néoménies ayant été calculées avec le maximum de précision nécessaire d'un point de vue calendérique, il est évident que le 2 çukla qui nous reste à déterminer ne peut que correspondre au lendemain du jour de la néoménie ou, pour le cas où le mois aurait commencé le jour suivant ladite néoménie astronomique, le surlendemain, toujours en faisant commencer le jour à l'aurore[1].

Nous avons donc :

d. en 831 Ç., le 2 çukla = le 13 ou le 14-11-910 EC.
e. en 834 Ç., — = le 10 — 11-11-913 EC.
f. en 837 Ç., — = le 7 — 8-11-916 EC.
g. en 840 Ç., — = le 4 — 5-11-919 EC.

Ceci nous permet d'éliminer la date *d* puisque le jour dont les éléments cycliques sont PA-WR est pour cette année-là le 15-11-910 EC.

Cette date est d'ailleurs déjà invraisemblable historiquement puisqu'elle est antérieure aux deux dernières inscriptions connues de Balitung[2]. Il est intéressant de constater que l'*étude des éléments calendériques nous conduit juste à la période de Dakṣa telle que les documents épigraphiques existants nous permettent de situer celle-ci*. Quant à la date *h* (843 Çaka) que nous avons déjà retranchée de la liste, elle est postérieure à l'avènement de Tuloḍong. Or, c'est bien Dakṣa que nous trouvons mentionné dans l'inscription de Timbanan Wungkal comme souverain régnant.

Revenons maintenant à la question du pañcawara. Les trois dates qui nous restent, *e*, *f* et *g*, supposent respectivement les pañcawara *Wagai*, *Umanis* et *Pon*. C'est ce dernier que Brandes avait lu. Nous avons déjà fait remarquer plus haut que le deuxième aksara ne peut absolument pas se lire *n* (c'est-à-dire *na* plus *pateu*). Si Brandes a lu *Pon*, c'est probablement parce que le premier signe ressemble à un *taling*[3]. Mais on ne peut à vrai dire aller plus loin. Un *p* est très douteux et le *tarung*[4] — si c'en était un —, serait tout à fait anormal. Nous devons donc écarter la date *g*.

A en juger d'après l'espace occupé par le mot en question, il n'y a place que pour deux ou trois aksara, ce qui élimine immédiatement *Umanis* qui en a quatre. Ce fait devrait nous permettre en principe d'éliminer la date *f*. Mais si nous ne pouvons suivre Brandes qui lisait *Pon*, il faut avouer que l'on ne peut guère mieux

---

[1] Pour plus de commodité, nous considérons que le lever du soleil a lieu à Java toute l'année à 6 heures du matin, ce qui n'est pas strictement exact. Mais la différence existant au cours des différentes périodes de l'année étant négligeable pour notre but, nous n'en tenons pas compte. La différence en question n'aurait une importance éventuelle que dans la détermination de néoménies ayant lieu aux approches de l'aurore, ce qui n'est pas le cas ici.

[2] La première est une plaque de cuivre reposant maintenant au Musée de Djakarta sous la cote E 71. L'inscription est encore inédite. La date julienne est le 27 juin 909 EC. La seconde est l'inscription de 832 Çaka déjà citée plus haut.

[3] Signe exprimant la voyelle *e*, et placé *avant* l'aksara auquel il se rapporte.

[4] Signe exprimant la voyelle *ā* et placé *après* l'aksara auquel il se rapporte. La combinaison *taling-tarung* (en balinais *taling-tĕḍung*) encadrant une consonne, l'affecte de la voyelle *o*.

lire *Wagai*. Si le premier signe peut à la rigueur représenter un *wa* endommagé (il ressemble quelque peu au *wa* de *warṣātita*, lequel est également abîmé), il est tout aussi difficile d'interpréter le reste en *gai* qu'il l'était de lire *pon*. Les seuls autres pañcawara existants sont *Kaliwuan* et *Paing*. *Kaliwuan* se trouve immédiatement éliminé car il n'y a pas place sur la pierre pour cinq aksara. *Paing* est également impossible, ce mot ne se trouvant certainement pas dans le texte[1]. D'ailleurs la sélection des dates que nous avons opérée plus haut ne nous en donne aucune avec les pañcawara *Kaliwuan* ou *Paing*.

Faut-il supposer que l'inscription contient ici d'autres noms que ceux de la série courante des pañcawara? Ce fait ne serait *a priori* pas impossible. Nous connaissons un cas (mais un seul) où le nom du pañcawara n'est pas celui de la série normale, mais un mot tout à fait différent. Il s'agit de la stèle de Tri Tĕpusan I où les éléments cycliques indiqués sont : *Mawulu Mitra Çanaiçcara*[2]. Le calcul des données prouve que *Mitra* tient ici la place de *Wagai*. Et d'ailleurs, une autre stèle qui contient la même inscription, mais dans une rédaction beaucoup plus longue (Tri Tĕpusan II), donne bien le pañcawara *Wagai*[3].

Il est cependant tout aussi impossible de lire *Mitra* sur la stèle de Timbanan Wungkal que l'un des noms usuels des pañcawara. Comme nous ne pouvons déterminer le substitut du pañcawara — si substitut il y a — il nous faut considérer à nouveau comme possibles les trois dates *e*, *f* et *g*, le nombre d'aksara n'étant plus alors un critérium utilisable.

Cette question du pañcawara ne pouvant nous permettre de décider, nous allons opérer la sélection par une autre voie.

Nous avons déterminé plus haut la date de la stèle de Taji Gunung sans avoir lu le chiffre des unités du millésime Sañjaya. Nous allons maintenant nous efforcer de déchiffrer ce dernier.

Il est possible, ici encore, de procéder par élimination. Si le chiffre des unités est peu net, il est néanmoins certain qu'il est dépourvu de tout élément suscrit, ce qui nous permet d'écarter immédiatement :

5, 7 et 9.

Il est par ailleurs certain que le chiffre ne saurait être :
0, 1, 3, 6 ou 8 (voir la fig. 1 *a*, *b* et *c*).

a. Est. 168. *b*. Est. 209. *c*. Pierre *d*. Chiffres de la ligne 34. *e*. Chiffre de la ligne 35.

FIG. 1. — Chiffres de la stèle de Taji Gunung.

---

[1] Il est en effet impossible de lire le premier signe *pa* et il est certain qu'il n'y a sur le signe suivant, ni *ulu* (signe exprimant la voyelle *i*), ni *cĕcak* (l'équivalent javanais de l'*anusvāra* indien).

[2] *OJO*, X. Il n'y a pas *mitra karaiçwara* comme Brandes a lu, mais bien *mitra çanaiçcara*. Brandes transcrivit 796 (Çaka) le millésime. La date est en fait 764 Çaka = le 11 novembre 842. Le nom du village est sur la stèle orthographié Tritpusan. Pour plus de clarté, nous «normalisons» cette graphie en Tri Tĕpusan, ce qui rend mieux la véritable prononciation.

[3] *OJO*, XVII. Brandes lisait ici le millésime 806 Çaka. La pierre est très usée et la date en particulier a beaucoup souffert. C'est également 764 qu'il faut lire. La date julienne est la même que celle de l'inscription précédente, soit le 11 novembre 842 EC.

Il ne reste plus que 2 et 4.

Dans une inscription nette, il ne saurait y avoir d'hésitation. Ici, par contre, des défauts dans la pierre rendent un choix difficile sans matériel de comparaison.

Il y a heureusement dans le texte de l'inscription d'autres chiffres facilement lisibles. A la ligne 34 (ligne 37 dans la transcription de Brandes) on trouve deux chiffres très nets qui sont incontestablement des 2 (transcrits 4 par Brandes) et, à la ligne 35 — où Brandes n'a lu que quelques lettres[1] — on trouve un 4 également très net (voir fig. 1*d* et *e*).

La comparaison de ces chiffres avec celui des unités dans le millésime nous force à choisir un 4 pour ce dernier. Ce qui ressemble à une large boucle dans la partie inférieure du signe numéral doit être un défaut de la pierre car le tracé de la partie supérieure ressemble nettement au chiffre 4 de la ligne 35 (non transcrit par Brandes) et diffère complètement des deux chiffres 2 de la ligne 34 (ligne 37 de Brandes)[2].

La conclusion est que le chiffre des unités du millésime Sañjaya de la stèle de Taji Gunung ne peut être qu'un 4 et donc que 194 Sañjaya = 832 Çaka.

Nous avons dès lors une base solide pour la datation de la stèle de Timbanan Wungkal. Faisons d'abord une liste des équivalences en ère Çaka des dix dernières années du IIe siècle Sañjaya qui sont celles qui nous intéressent. Nous avons :

190	Sañjaya =	828	Çaka ;
191	—	829	—
192	—	830	—
193	—	831	—
194	—	832	—
195	—	833	—
196	—	834	—
197	—	835	—
198	—	836	—
199	—	837	—

Cette série d'équivalences nous permet d'éliminer la date *g* des trois possibilités qui nous restaient puisque celle-ci se trouve en 840 Çaka qui équivaudrait selon le tableau ci-dessus à un millésime Sañjaya 202, ce qui est absolument impossible, les deux premiers chiffres étant sans aucun doute 19.

Essayons maintenant de lire le chiffre des unités de la stèle de Timbanan Wungkal. Ici encore, en dépit du manque de netteté du chiffre en question, il est certain qu'il est dépourvu de la boucle suscrite bien visible sur le 9 (chiffre des dizaines).

Nous devons donc considérer comme impossibles les chiffres :

5, 7 et 9 (voir la fig. 2 *a* et *b*).

Puisque les millésimes Sañjaya 195, 197 et 199 sont hors de question, la date *f* qui suppose 199 (équivalent Sañjaya de 837 Çaka) se trouve par là-même éliminée.

---

[1] Nous lisons cette ligne ainsi : *a i sa — — — ikan çri pamji ri aira pirak 1 mà 4 bras pa* —

[2] Sur certains estampages où le chiffre est plus flou, sa partie inférieure semble encore plus large que dans l'estampage n° 168 dont nous reproduisons ci-dessus le tracé pris en transparence. Le n° 209, au contraire (Cf. fig. 1*b*), nous montre un 4 très net, mais comme le chiffre a, sur cet estampage, été redessiné à l'encre pour en « faciliter » la lecture, on ne saurait lui faire entièrement confiance.

Il ne nous reste plus qu'une possibilité : la date *e*, dont l'équivalent Çaka correspond à un millésime Çaka 196.

a. Est. 214 et 217. *b*. Phot. Van Kinsbergen 237.

Fig. 2. — Chiffres de la stèle de Timbanan Wungkal.

Voyons maintenant si cette restitution est justifiée par la paléographie du chiffre des unités.

Examinant à nouveau ce chiffre, il est certain qu'il ne saurait être :

1, 2, 3 ou 8.

Nous n'avons plus que le choix entre un 4 et un 6.

Un 4 qui semble à première vue vraisemblable à cause d'un élément inférieur que l'on croit voir sur la pierre, doit en fin de compte être écarté car la partie supérieure du chiffre est trop large pour un 4. Ce qui semblait tout d'abord une partie inférieure du signe numéral (et qui est d'ailleurs bien moins net que le reste), n'est certainement qu'une illusion due au fait que la surface de la pierre est à cet endroit très effacée. La largeur de la partie supérieure du chiffre, relativement nette, nous semble l'argument décisif pour choisir un 6 [1].

Paléographiquement, le millésime Sañjaya de cette inscription ne peut être que 196.

Le résultat déjà obtenu par la sélection des dates se trouve confirmé. Non seulement le 4 est très invraisemblable pour la stèle de Timbanan Wungkal, mais il exigerait un équivalent Çaka 832. Cette année est la même que celle de l'inscription de Taji Gunung et elle est impossible pour celle de Timbanan Wungkal puisque les données cycliques lisibles de celle-ci excluent un Phālguna 832 Çaka. Les chiffres dont nous avons intentionnellement réservé l'étude pour la fin confirment et précisent ce que l'examen des éléments cycliques possibles pour la date lunaire nous faisait pressentir.

Il nous semble maintenant prouvé que :

A. La stèle de Taji Gunung est de 194 Sañjaya = 832 Çaka, la date julienne équivalente étant le :

21 décembre 910 EC.

B. La stèle de Timbanan Wungkal est de 196 Sañjaya = 834 Çaka avec, pour équivalent julien le :

11 février 913 EC.

---

(1) Nous étudierons dans un autre article la paléographie des chiffres javanais. Qu'il nous suffise de dire ici que le 4 est à cette époque un chiffre nettement étroit ressemblant le plus à l'aksara *ra* tandis que le 6 est au moins le double plus large et rappelle souvent par sa forme l'aksara *e* lorsque ce phonème est représenté à l'initiale, donc sans consonne le précédant. Mais le chiffre 6 est celui qui a le plus varié au cours de la période épigraphique et il arrive que les formes en soient assez aberrantes.

Notons que notre lecture du chiffre des unités correspond pour la première stèle à celle de Brandes et pour la seconde à celle de Goris. Pour Taji Gunung, Goris préfère lire un 2 probablement parce que dans beaucoup de cas où Brandes avait lu un 4, il s'agissait en fait d'un 2 méconnu[1].

Le chiffre des dizaines est selon nous exact chez Brandes et nous ne pouvons en aucune façon accepter la correction de Goris qui lisait 7. Quant au chiffre des centaines, il est évident que Goris et Purbatjaraka ont raison et que la lecture de Brandes, défendue par Krom, repose sur un malentendu[2].

La datation précise de ces deux inscriptions en ère de Sañjaya nous prouve que Dakṣa était déjà Roi Suprême (Çri Mahārāja) en 834 Çaka alors que l'on ne lui connaissait jusqu'à présent qu'une inscription datée avec précision, celle de 837 Çaka.

Il semble maintenant certain que le Rakryan Mahāmantri de la stèle de Taji Gunung est Dakṣa lui-même. Cette inscription est postérieure de quatre mois à la plus jeune inscription connue de Balitung[3]. Il n'est pas impossible *a priori* que Balitung ait encore été vivant car on connaît une autre inscription, datée de 828 Çaka = 15 août 906 EC et émanant de Dakṣa qui porte dans ce document le titre de Rakryan Mapatih i Hino sans que le souverain régnant, Balitung, soit mentionné[4]. Cependant, l'emploi d'une nouvelle ère indique, croyons-nous, qu'il s'agit plutôt d'un interrègne où Dakṣa était quelque chose comme Régent et n'avait pas encore pris le pouvoir.

Il est peut-être bon de répondre par avance à une objection encore possible. Si l'on nous objecte que nous avons dû hésiter dans les deux inscriptions pour interpréter le chiffre des unités et que l'interprétation des caractères endommagés d'une inscription est éminemment subjective (ce que nous sommes loin de contester), nous pourrons faire remarquer que les données se vérifient dans une certaine mesure les unes les autres.

En effet, il n'est possible d'hésiter qu'entre un 2 et un 4 pour Taji Gunung et entre un 4 et un 6 pour Timbanan Wungkal[5]. Nous avons donc les possibilités théoriques suivantes (à lire verticalement) :

Taji Gunung	192	194	192	194
Timbanan Wungkal	194	194	196	196

L'équivalent julien de la date de Taji Gunung (qui correspond à une année

[1] Cette confusion entre les 2 et les 4 a fait couler beaucoup d'encre et entraîné bien des erreurs de lecture : lisant 4 les chiffres 2, on lisait 5 ou 6 les chiffres 4, et l'on voyait un 9 dans le chiffre 6, etc. Nous reviendrons sur cette question à une autre occasion. Il faut d'ailleurs noter que c'est à Goris que revient le mérite d'avoir mis en doute — à juste titre — certaines interprétations de chiffres dans les transcriptions de Brandes.

[2] Cf. *FBG*, I, 203 et la note 3 de la même page.

On ne peut que s'étonner de ce que Krom, dans la seconde édition de son *HJG*, 191, après avoir vérifié, nous dit-il, sa lecture sur les estampages conservés à Leyde, ait cru ne pas devoir tenir compte des conséquences qu'implique l'article de Goris (*FBG*, I, 202-204) dont la valeur reste entière malgré son erreur dans l'interprétation du chiffre des dizaines. Il est en effet évident que la détermination de la valeur exacte du chiffre des centaines prouve à elle seule que l'ère de Sañjaya n'est ni d'origine indienne, ni une invention plus ou moins fantastique comme le voulait Krom et c'est là le point important.

[3] La plaque de cuivre de 832 Çaka = 13 août 910 EC.

[4] Il s'agit de la plaque de Palĕpangan trouvée à proximité du Bārā Budur et qui a été publiée par Bosch dans *OV*, 1917, 88 et suiv. Le millésime est dans cette publication lu à tort 848. Il existe une autre transcription de cette inscription avec traduction anglaise par H. B. Sarkar dans *JGIS*, VI, 1939, 124-130. La date est bien lue ici 828, mais d'autres erreurs n'ont pas été corrigées.

[5] Nous rappelons pour mémoire que le 3 que lisait Brandes est absolument hors de question.

Çaka 832) ayant pu être déterminé de façon certaine indépendamment de la lecture du chiffre des unités, les dates juliennes possibles pour Timbanan Wungkal excluent le groupe vertical 194-194 où les deux inscriptions devraient être de la même année aussi bien que le groupe 192-196 qui suppose une distance de quatre ans entre les deux inscriptions, puisque aucune des dates possibles trouvées à l'aide des éléments cycliques ne se trouve en 836 Çaka. Restent donc seuls les groupes 192-194 et 194-196 qui supposent tous deux une distance de deux ans entre les deux documents. Dans les deux cas, l'équivalent julien de l'inscription de Timbanan Wungkal reste le même et correspond à une année 834 Çaka. Seul le point de départ de l'ère de Sañjaya se trouverait avancé de deux ans si l'on admettait les lectures 192 pour Taji Gunung et 194 pour Timbanan Wungkal.

Ce qui reste du chiffre des unités dans les deux stèles nous semble imposer le choix que nous avons fait du 4 pour Taji Gunung et du 6 pour Timbanan Wungkal, ainsi que nous l'avons exposé en détail plus haut. En particulier — et nous l'avons déjà fait remarquer —, la largeur du chiffre des unités de l'inscription de Timbanan Wungkal nous oblige à rejeter un 4 et à choisir un 6 car ce n'est que beaucoup plus tard, à la période de Majapahit, que le 4 devient aussi large que les autres chiffres. Or, la distance de deux ans (en millésimes Çaka et donc également en millésimes Sañjaya), nécessaire entre les deux inscriptions, fait que le 6 de la stèle de Timbanan Wungkal exige un 4 pour celle de Taji Gunung. Inversement, l'étroitesse de la partie supérieure du chiffre des unités de Taji Gunung qui nous force à rejeter un 2 et à choisir un 4, exige un 6 pour celui de Timbanan Wungkal. Les données des deux documents s'étayent donc en quelque sorte.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à déterminer le point de départ de l'ère de Sañjaya, ce qui ne présente aucune difficulté.

Étant donné que 194 Sañjaya = 832 Çaka, l'année 0 Sañjaya = 832 − 194 = 638 Çaka, soit 716 717 EC. L'année 1 révolue de l'ère est donc 639 Çaka, soit en années juliennes 717-718 EC.

Plus exactement, la néoménie de Caitra de l'année 638 Çaka (0 Sañjaya) = le 28 février 716 EC. Celle de 639 Çaka (1 Sañjaya révolue) = le 18 mars 717 EC.

Ces dates — théoriques — sont exactes à un jour près, le mois ayant pu commencer à Java le lendemain de la néoménie.

Le point de départ de l'ère n'est pas sans intérêt car on ne connaît qu'une seule inscription émanant de Sañjaya lui-même. Il s'agit de la célèbre stèle de Canggal, rédigée en sanskrit et datée de 654 Çaka = le 6 octobre 732 EC[1]. Cette date a été considérée par le Dr Goris comme le point de départ de l'ère[2]. Une telle hypothèse convenait fort bien à sa lecture du millésime des deux inscriptions qui nous occupent (172 ou 174 [?] pour Taji Gunung et 176 pour Timbanan Wungkal), car elle plaçait les deux documents respectivement en 826 ou 828 et en 830 Çaka.

---

(1) L'inscription de Canggal a été publiée et traduite en néerlandais par Kern. Voir *KVG*, VII, 117-128. L'article original dans les *BKI* (4de volgreeks, 10e deel 1885, 125-138) était accompagné d'une bonne photographie d'estampage. La réimpression des *KVG* n'a qu'un fac-similé extrêmement mauvais et inutilisable paléographiquement. La date julienne de ce document a déjà été publiée par le Dr B. Ch. Chhabra dans son étude *The Expansion of Indo-Aryan Culture during the Pallava Rule, as evidenced by inscriptions*, in *Journ. a. Proc. As. of. Bengal* (*Letters*), I, 1935, n° 1, p. 35.

(2) Voir l'article déjà mentionné plusieurs fois au cours de cette étude sur l'*Unité de la Dynastie de Mataram*, dans *FBG*, I, en particulier la page 204 où Goris place la fin du règne de Balitung peu après 907 EC. (= 829 Çaka) et l'accession de Dakṣa au trône en 908 EC. (= 830 Çaka).

Pour le cadre historique de toute cette période, nous ne pouvons que renvoyer à l'excellent ouvrage d'ensemble de M. G. Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (2e éd.), Paris, 1948. L'auteur considère que le point de départ de l'ère est l'avènement de Sañjaya (p. 216), mais il n'indique pas de date. Il est probable qu'il a eu vue celle de l'érection de la stèle de Canggal.

Ces dates sont en fait antérieures à la dernière inscription connue de Balitung (la copie de 832 Çaka) mais Goris ne croyait guère à l'authenticité de cette dernière. L'inscription de 831 que nous avons aussi mentionnée plus haut étant encore inconnue à cette époque, Goris ne pouvait évidemment pas en tenir compte.

Il nous faut maintenant admettre que le point de départ de l'ère n'est pas l'érection de liṅga commémorée par la stèle de Canggal, mais un autre événement important — et antérieur — de la vie de Sañjaya. On peut songer à sa naissance ou encore à un événement auquel il est peut-être fait allusion dans la stèle de Taji Gunung, allusion que Krom a d'ailleurs relevée [1]. On ne saurait, sans risquer de tomber dans le roman, essayer pour le moment de préciser cet événement, pas plus d'ailleurs que les raisons qui ont poussé Dakṣa à rétablir l'ère Çaka quelques années après avoir instauré celle de Sañjaya. En tout cas on peut être certain que l'opinion que Krom émettait en 1931 d'une base fictive comme point de départ de l'ère doit être abandonnée. Si, en effet, Krom reconnaît bien dans une note que la lecture de Goris, si elle se révélait exacte, serait « une solution simple et réjouissante » [2], il conclut dans le texte : « ...en fin de compte, l'explication la plus vraisemblable est encore que le point de départ [de l'ère] est entièrement fictif et qu'il est basé sur le résultat d'un calcul fantastique [3]. »

En 1938 [4], Krom évita de se prononcer trop nettement sur cette question mais on a bien l'impression qu'il n'avait pas changé d'avis. Il déclare en effet :

« ... Les millésimes Sañjaya ont été lus 693 et 694, mais il existe une autre interprétation qui en fait 176 et 172 ou 174. Dans ce dernier cas, l'ère commencerait évidemment avec le Sañjaya historique, dans le premier cas par une date inconnue, historique ou considérée comme telle (se rapportant à l'Inde ou à Java), entre 217 et 226 [EC], mais il est également clair dans ce cas que c'est à cause du nom de Sañjaya que l'on aura été inventer cette ère obscure. La justesse de cette conclusion apparaît en outre dans un passage de la stèle sans nom royal [l'inscription de Taji Gunung L. C. D.] qui, selon la nouvelle datation, serait plus ancienne que l'autre et pourrait encore provenir de Balitung, auquel cas les efforts pour instaurer cette ère seraient dus à ce souverain, et Dakṣa, ayant suivi en cela son prédécesseur, disons tout au début de son règne, serait revenu ensuite à l'ère usuelle Çaka... » A vrai dire, on s'explique mal cette prédilection pour la solution la moins

---

(1) Le passage en question mentionne non seulement Sañjaya mais encore Balitung, ce dernier nom n'étant pas précédé du titre Çrī Mahārāja, mais simplement du titre javanais « Haji » dont la valeur est moins nette en ce sens qu'il se trouve quelquefois employé pour un roi régnant et dans d'autres cas pour un simple membre de la famille royale. De toute façon, ce détail tendrait à renforcer l'hypothèse que Balitung, au moment de la consécration de la stèle de Taji Gunung, n'était plus au nombre des vivants et, en tout cas, n'était plus roi. Voir *OJO*, XXXVI, ligne 25 (en fait ligne 22) où la lecture de Brandes « bali tua » est à corriger en « Balitung ». Krom dit bien (*HJG*, 191) que ce passage fait penser à Balitung, mais il ne propose pas la correction. Il ne le fait pas non plus dans *GNI*, I, 180 où il se contente de mentionner à nouveau le passage en question « où, entre autres, le nom de Balitung semble se trouver ». Les estampages que nous avons consultés à Djakarta sont sur ce point, formels.

(2) Voir *HJG*², 191, note 1. Cette note est destinée à faire état de l'article de Goris qui avait critiqué vivement la manière de voir que Krom avait exposée dans la première édition de son *HJG* (1920), 184.

(3) *HJG*², 191 où le passage de la première édition (*HJG*¹, 184) est reproduit avec seulement un membre de phrase modifié, donc sans changement dans la teneur générale.

Les arguments de ce paragraphe mériteraient d'être discutés un à un car ils sont caractéristiques de l'idée préconçue qui veut chercher à toute la culture de l'ancienne Java une origine purement indienne. Lorsque ceci s'avère impossible, on se contente d'une conclusion négative qui n'explique évidemment rien. Nous espérons reprendre dans un autre article l'étude de ces questions.

(4) Dans *GNI*, I, 180, où Krom a rédigé le chapitre intitulé « La période indo-javanaise », c'est-à-dire la période de l'histoire de Java avant l'installation de l'Islam.

satisfaisante, sans que les autres possibilités aient auparavant été examinées à fond. Le Professeur Bosch, qui semble être moins hostile à la lecture de Goris, en tire un argument contre la thèse de ce dernier sur la continuité de la Dynastie de Matarām. Dans son compte rendu de la brochure de Stutterheim, *A Javanese Period in Sumatran History*, il déclare :

«Lorsque nous voyons Balitung remplacer l'ère usuelle Çaka par une ère de Sañjaya et peu après faire remonter la liste de ses prédécesseurs jusqu'à Sañjaya [1], ceci n'indique aucunement selon nous une continuité dans le pouvoir de père à fils. Nous y voyons au contraire une indication très nette que la parenté de Balitung avec Sañjaya est plus que douteuse et par conséquent que ses droits au trône de Mataram étaient extrêmement faibles [2].»

Une nouvelle discussion de ce problème sortirait du cadre de notre sujet, mais nous pouvons faire remarquer ici que notre datation des deux inscriptions en question invalide la conclusion de Bosch sur ce point. Nous venons de voir que l'inscription de Taji Gunung étant de 832 Çaka et non de 826 ou 828, il est pratiquement certain que Balitung était déjà mort ou tout au moins n'était plus au pouvoir. La liste royale de 829 Çaka n'a ainsi aucun rapport avec l'instauration de l'ère de Sañjaya et l'on ne saurait tirer argument de l'inscription de Taji Gunung pour combattre la thèse de Goris. C'est Dakṣa qui a remplacé l'ère Çaka par une autre au nom de Sañjaya avant son accession au trône (Taji Gunung) et une fois au moins lorsqu'il était déjà au pouvoir comme Çri Mahārāja (Timbanan Wungkal), pour revenir ensuite à l'ère Çaka (Sugih Manak). Balitung est entièrement hors de question.

L'instauration de cette nouvelle ère au nom d'un grand souverain du passé rend plausible l'hypothèse d'un lien spécial — de parenté? — entre Dakṣa et Sañjaya [3]. Il est curieux de noter que l'inscription de Sugih Manak dans laquelle Dakṣa emploie à nouveau l'ère Çaka provient de l'est de Java (aux environs de Singasari) alors que celle de Timbanan Wungkal a été trouvée dans le centre de l'île, non loin du grand sanctuaire çivaïte de Lara Jonggrang (Prambanan) qui est considéré par certains archéologues comme ayant contenu les cendres — ou une partie des cendres — de Balitung [4]. Si cette hypothèse est exacte, la statue de Çiva Maheçwara qui se trouve dans le temple principal et qui est une des spendeurs de l'art javanais ancien, serait un portrait de Balitung [5].

---

(1) Il s'agit d'une inscription originale sur cuivre de Balitung datée de 829 Çaka = 11 avril 907 EC. Cette inscription dont l'état de conservation est parfait a été éditée et commentée par Stutterheim dans *TBG*, 67, 1927, 172-215. Elle contient une liste des prédécesseurs de Balitung qui débute par Sañjaya et donne en tout neuf noms royaux (y compris celui du souverain vivant, le Raka i Watukura, c'est-à-dire Balitung), dont deux seulement n'ont pas encore été retrouvés sur des inscriptions (Cf. *TBG*, 67, 1927 : 189). Il nous semble certain que cette liste — pour des raisons inconnues — n'est pas complète. Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans *Epigrafische Aanteekeningen VII*, in *TBG*, 83, 1949, 21-22.

(2) Voir *TBG*, 69, 1929 : 135-156. Le passage en question se trouve aux pages 151-152.

(3) Rappelons que Dakṣa, apparaît comme Rakryān Mapatih i Hino (donc à peu près «Premier Ministre») et avec un nom sanskrit dès les plus anciennes inscriptions de Balitung. Descendant ou non de Sañjaya, il était de toute façon de noble origine.

(4) Le lieu d'origine exact de l'inscription de Taji Gunung est inconnu, mais il est pratiquement certain qu'elle vient aussi du centre de Java ainsi que Rouffaer proposait de l'admettre dans *NBG*, 47, 1909, LXXVIII. Contrairement à Krom (*HJG*[2], 190), nous considérons que la mention de plusieurs toponymes et en particulier du *Di Hyang* (forme moderne *Dieng*) qui est un des plus anciens sanctuaires du centre de l'île, ne permettent guère d'en douter. L'écriture employée est également une variété typique du centre de Java.

(5) Voir une photographie particulièrement belle de cette statue dans *OV*, 1939, planche XII (photo OD, n° 14.042). Le complexe de Lārā Jonggrang est, après le Bārā Budur, un des sanctuaires les plus imposants de l'ancienne Java. Il n'était guère plus qu'un monceau de ruines lorsque les archéologues néerlandais y portèrent leur attention à la fin du siècle dernier. La reconstruction

Il nous reste à souhaiter que de nouveaux documents viennent apporter plus de lumière sur cette période et confirmer les résultats que nous croyons avoir obtenus en étudiant d'une façon aussi serrée que possible les données fournies par les deux seules inscriptions connues jusqu'ici qui sont datées dans l'ère purement javanaise de Sañjaya.

Saigon, le 1er septembre 1949.

Additions et corrections :

Hanoi, le 1er mars 1951.

---

du plus grand des six temples principaux, dédié à Çiva Maheçwara et où se trouve la statue que nous venons de mentionner, fut entreprise quelques années avant la seconde guerre mondiale sous l'impulsion du Service Archéologique des Indes Néerlandaises et sous sa direction. Elle fut retardée et ensuite interrompue par l'occupation nippone et les événements qui suivirent. Lorsqu'elle sera terminée ,ce sera une des plus belles réussites de l'anastylose à Java.

LES ENTRETIENS DU MAÎTRE LING-YEOU DU KOUEI-CHAN (771-853)

par

Jacques GERNET

Ancien Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

Les procédés de discussion dans la secte bouddhiste du *dhyāna* sont étranges Mais ce n'est pas sans raison. Ils visent à donner une révélation brusque et inattendue de la *nature propre*. A ce titre, ils nous éclairent sur les moyens (*upāya*) employés; les actes, même les plus profanes et les plus ordinaires, sont la matière même de la méditation, car tout ramène chez le vrai Saint à l'absolu. Mais ils montrent encore, et peut-être avec plus d'évidence que la poésie, que les modes d'expression en Chine sont radicalement différents des nôtres.

Nous avons traduit ci-dessous quelques *kong-ngan* 公案[1], sujets de méditation pour ceux qui cherchent le Chemin, en essayant, peut-être à tort, de les interpréter, car la vérité ultime est inexprimable. «Efforcez-vous!», disent les maîtres de *dhyāna* à leurs disciples sans leur ménager les peines de l'esprit ou du corps. Les coups de bâton et les réflexions ardues mènent également à l'illumination. L'obscurité est finalement source de lumière.

On nous excusera de ne pas avoir tout traduit de ces entretiens du maître Ling-yeou[2] : seuls les initiés sont autorisés à pénétrer les mystères. Mais les courts passages que nous avons cru élucider nous ont paru assez caractéristiques pour mériter une traduction.

---

(1) Certains *kong-ngan* se retrouvent plusieurs fois dans des versions assez différentes pour le fonds et pour la forme selon les textes. Une étude de ces thèmes de méditation montrerait peut-être comment le *dhyāna* en Chine a tendu, au cours de son évolution, à devenir un exercice artificiel où la subtilité des allusions a fini par supplanter la mystique et l'enthousiasme des premiers temps.

(2) *Taishō issaikyō*, n° 1989. Une biographie du maître de *dhyāna* Ling-yeou 靈祐 se trouve au *Song kao seng tchouan*, T. 2061, XI, 777 *b-c* 11. Ling-yeou était d'une famille de Tch'ang-k'i, ville au sud de l'actuel Hia-p'ou-hien au Fou-kien. Entré en religion à 15 ans, il eut pour maître un nommé Fa-tch'ang. Il étudia le Petit et le Grand Véhicule au Long-hing-ssen de Hang-tcheou (actuel Hang-hien au Tchö-kiang). A 22 ans, il vient se joindre aux disciples du maître Houai-hai de la montagne Po-tchang, à Siu-wou dans le Kiang-si. Un nommé Sseu-ma, venu du Hou-nan, révèle au maître du Po-tchang l'existence du mont Kouei 潙, «lieu convenable à un grand Saint» (Le mont Kouei n'est pas mentionné dans le *Tchong kouo ti ming ta ts'eu tien*, mais doit vraisemblablement son nom à la rivière Kouei qui a sa source près de Yi-yang-hien 益陽縣 au Hou-nan). Houai-hai décide que Ling-yeou s'y établira (il semble que les maîtres de *dhyāna* aient eu l'habitude de fixer à leurs successeurs le lieu de leur résidence). Peu à peu, ce désert habité seulement par de troupes de singes, se peuple de disciples attirés par l'enseignement de Ling-yeou. Le maître y demeure jusqu'à sa mort, le 20 février 853, à l'âge de 82 ans.

Yun-yen[1] étant venu au Kouei-chan, le maître lui dit : «J'ai appris que le Vénérable Yun-yen jouait avec un lion au Yo-chan[2]. Est-ce vrai? — Oui, dit Yun-yen. — Jouiez-vous constamment avec lui ou y avait-il des moments où vous le laissiez tranquille? — Selon mon désir, je jouais avec lui ou le laissais tranquille. — Lorsque vous le laissiez tranquille, où était-il? — Je le laissais, je le laissais, et voilà tout![3] »

*
* *

Le supplément de l'édition de Kyōto *du* Tripiṭaka *contient une série de poèmes intitulés* Che nieou t'ou song 十牛圖頌[4]. *Chacun d'eux est une suite de quatrains en vers de sept mots qui représentent le dressage d'un bœuf par un pâtre. Hou Wen-houan* 胡文煥 *des Ming nous dit* (*p. 461a chang*) *que le pâtre, c'est l'homme et le bœuf, c'est l'esprit : « les dix tableaux sur le bœuf sont une des comparaisons utilisées par la secte du* dhyāna *pour exercer les esprits et les faire parvenir au Chemin ». Le bœuf est d'abord dompté avec peine, mais il s'accoutume peu à peu à son maître et bientôt n'a plus besoin de laisse ni de fouet. Enfin, le pâtre et la bête s'oublient mutuellement : « Le bœuf blanc reste toujours au milieu des nuages blancs. L'homme lui-même est sans esprit* (wou sin), *le bœuf aussi. La lune traverse les nuages blancs et l'ombre des nuages est blanche. Nuages blancs, lune brillante sans effort vont de l'est à l'ouest ». Le bœuf disparaît ensuite. C'est le rayonnement solitaire* (tou tchao) : *« Le bœuf n'est plus en aucun lieu. Le pâtre est tranquille. Un nuage solitaire flotte entre les cimes vertes. » Le lion de Yun-yen ressemble fort au bœuf que représente la série des* Che nieou t'ou song. *On peut remarquer d'autre part que le thème du Vénérable apprivoisant les bêtes féroces par la puissance de sa sainteté est très fréquent dans les biographies de moines bouddhistes.*

*
* *

A la cueillette du thé, le maître dit à Yang-chan[5] : «Tout le jour à cueillir le thé, je n'entends que votre voix, je ne vois pas votre corps.» Yang-chan secoua l'arbre. «Vous n'avez, reprit le maître, que l'activité, vous n'avez pas la substance.

---

[1] Cf. T. 2061, XI, 775*b* 8-14. Le maître T'an-cheng 曇晟 du monastère Yun-yen 雲巖 était originaire de Kien-tch'ang 建昌 (dans la préfecture de Tchong-ling dont le siège se trouvait à 60 *li* au nord-est de Tsin-hien-hien au Kiang-si). Il fut pendant dix-neuf ans au service du maître Houai-hai du Po-tchang et mourut en 829.

[2] La montagne Yo 藥 se trouvait dans la préfecture de Li (actuel Li-hien, au Hou-nan).

[3] T. 1989, p. 577*c* 19-22.

[4] *Suppl. de Kyōto*, II, XXIII, 5, p. 459-470. Ces poèmes ont été recueillis les uns par Che-yuan 師遠 des Song, les autres par Hou Wen-houan, d'autres enfin par un auteur inconnu. Cf. *Inventaire du Fonds chinois de la Bibliothèque de l'EFEO*, n° 1063-5. Dans ses *Notes sinologiques* (*BEFEO*, 1904, p. 75), E. Chavannes mentionne un Nieou-sin-sseu 牛心寺, au nord du Ngo-mei-chan au Sseu-tch'ouan et traduit «Temple du Cœur de bœuf». (Cf. k. I du *Wou tch'ouan-lou* 吳船錄). Il est probable que l'expression *nieou sin* est une allusion à la représentation de l'esprit sous la forme d'un bœuf telle qu'on la trouve dans les *Che nieou t'ou song* et qu'il faut comprendre «temple de l'esprit conçu sous la forme d'un bœuf». La question se pose de savoir à quand remonte cette figuration et d'où elle vient. Il est vrai qu'il existe un *Fang nieou king* 放牛經, traduit par Kumārajīva, où l'on trouve une comparaison entre la conduite d'un pâtre et celle du *bhikṣu* (T. 123 ou *Édition de Tōkyō*, XII, 4. Versions parallèles dans l'*Ekottarāgama* et dans le *Saṃyuktāgama*), mais il se pourrait bien que ce thème de l'apprivoisement d'une bête sauvage fût d'origine taoïste et non pas bouddhique.

[5] Cf. T. 2061, XII, 783*a*, 27-*b*, 16. Le maître de *dhyāna* Houei-tsi 慧寂, connu aussi sous le nom de Yang-chan 仰山, était originaire de Tchen-tch'ang (actuel Nan-hiong-hien au Kouang-tong). Ses parents hésitant à le laisser entrer en religion, il se coupa l'annulaire et l'auriculaire de la main gauche. «Puissé-je, dit-il, répondre ainsi à la peine que vous vous êtes donnée pour moi.»

— Je ne sais, dit Yang-chan, ce qu'il en est pour vous, Maître.» Le maître resta un long moment sans répondre. «Vous n'avez, dit alors Yang-chan, que la substance, vous n'avez pas l'activité. — Je vous donnerai, dit Ling-yeou, trente coups de bâton[1].»

Le corps de Yang-chan symbolise ici la substance 體 *de l'absolu* (tathatā), *sa voix* 聲 *l'activité* 用 (prayojana) *de l'absolu en tant que prédication. Le vrai Saint possède l'une et l'autre. Penché sur son arbre, le maître demande au disciple ce qu'il entend par activité, mais lorsque Yang-chan secoue l'arbre pour toute réponse, ce n'est encore là qu'une manifestation d'activité. Cette réponse ne convient pas. Au contraire, le silence de Ling-yeou fait dire au disciple que son maître ne possède que la substance de l'absolu.*

*
* *

Ling-yeou dormait et Yang-chan vint pour le saluer. Le maître se tourna alors vers le mur. «Pourquoi faites-vous cela?» demanda Yang-chan. Le maître se leva et dit : «Je viens de faire un rêve. Voyez un peu pour moi ce qu'il en est.» Yang-chan prit alors un baquet d'eau et le donna au maître pour qu'il se lavât le visage. Peu de temps après, Hiang-yen[2] vint aussi saluer le maître. «Je viens de faire un rêve, dit Ling-yeou. Expliquez-moi ce qu'il en est.» Alors Hiang-yen fit chauffer une tasse de thé[3] et l'apporta. «Ces deux disciples, dit le Maître, ont une vue qui dépasse celle de Çāriputra[4]!»

Tous les phénomènes, tous les dharma *conditionnés* 有爲 (saṃskṛta) *ne sont que des apparitions de rêve. C'est au moment où l'on a rejeté tout le causal et toute notion que l'on voit sa nature propre. Le baquet d'eau et la tasse de thé sont ici les symboles d'une purification intérieure et extérieure.*

*
* *

Che-chouang[5] vint au Kouei-chan pour être intendant du riz (*mi-t'eou*). Un jour qu'il passait des grains au crible, le maître lui dit : «Il ne faut pas disperser les dons des maîtres d'aumône (*dānapati*). — Je ne les disperse pas, répondit Che-chouang. Le maître ramassa à terre un grain : «Tu dis que tu ne les disperses pas, mais qu'est ceci?» Che-chouang n'eut rien à répondre. «Ne fais pas fi de ce grain, reprit le maître, car des centaines de milliers de grains peuvent naître de ce grain unique. — Oui, dit Che-chouang, des centaines de milliers de grains peuvent en naître,

A 16 ans, il fut disciple du maître de *dhyāna* T'ong, au Nan-houa-sseu et, à 18 ans, celui de Tan-yuan, 躭源. Par la suite, il demeura, pendant treize ou quatorze ans, auprès de Ling-yeou, au Kouei-chan.

[1] *Taishō*, n° 1989, p. 578 *b*, 8-12.

[2] Cf. *Taishō*, n° 2061, XIII, 785 *a*, 26-*b*, 5. Hiang-yen, 香嚴, autre nom Tche-hien, 智閑, était de Ts'ing-tcheou (à 60 *li* de Nan-p'ing-hien au Fou-kien). Le *Song kao seng tchouan* ne fait que reproduire en les abrégeant les données du n° 1989 du *Taishō*.

[3] 點茶, façon de préparer le thé à l'époque des T'ang et des Song (*Ts'eu-hai*).

[4] *Taishō*, n° 1989, p. 579 *b*, 29-*c* 5.

[5] Cf. *Taishō*, n° 2061, XII, 780 *a*, 14. K'ing-tchou, 慶諸, maître de la montagne Che-chouang, 石霜, dans la commanderie de Tch'ang-cha (moitié est du Hou-nan), fut à 12 ans disciple de Chao-louan, 紹鑾, à 22 ans il reçut l'ordination au pic de Song (Ho-nan) et, après avoir étudié le *vinaya* à Lo-yang, il alla au pic du Sud (Heng-chan au Hou-nan) et pénétra au mont Kouei (résidence de Ling-yeou). Il se fixa par la suite au mont Che-chouang où il mourut en 888 à l'âge de 81 ans.

mais je ne sais pas d'où naît ce grain.» Le maître retourna à sa cellule en riant très fort[1].

La substance des choses est insaisissable 不可得 (anupalabhya) *et non née* 無生 (anutpanna).

*
* *

Un moine demanda : «Qu'est-ce que le Chemin? — C'est l'absence d'esprit (*wou-sin*), dit le maître. — Je ne comprends pas. — Pour comprendre, le mieux, c'est de saisir l'incompréhensible. — Qu'est-ce que l'incompréhensible? — Ce n'est que vous-même et non les autres.» Le maître reprit : «Gens de maintenant, saisissez et incorporez-vous tout de suite l'incompréhensible. C'est cela justement qu'est votre propre esprit, c'est cela justement qu'est le Buddha qui est en vous. Si vous acquérez de l'extérieur une connaissance ou une vue et que vous en fassiez le Chemin de *dhyāna*, cela n'aura aucun rapport [avec la vérité innée en vous]. Cela s'appelle amener les immondices au-dedans et non pas les chasser au dehors. C'est salir le champ de votre esprit[2]. C'est pourquoi je dis que ce n'est pas là le Chemin[3].»

*
* *

Un moine avait demandé à Ling-yeou quelle était l'intention du patriarche Bodhidharma en venant en Orient. Le maître leva verticalement son plumeau. Par la suite, ce moine rencontra le *tch'ang-che*[4] Wang qui lui demanda quels avaient été les propos du [maître du] Kouei-chan les jours derniers. Le moine lui rapporta l'entretien précédent. «Quelle est, demanda Wang, votre façon de discuter à vous, frères de là-bas? — On a recours au sensible pour faire voir l'esprit foncier. On s'attache aux choses concrètes pour mettre en lumière le principe absolu. — Ce n'est pas cette méthode [qui convient], dit le *tch'ang-che*. Retournez vite, supérieur. C'est le mieux. Je me permets d'envoyer une lettre à votre maître.» Le moine prit la lettre et s'en retourna la présenter à Ling-yeou. Le maître l'ouvrit et vit le dessin d'un cercle où était inscrit le caractère du soleil. «Qui sait, dit-il, s'il n'y a pas, à plus de mille *li* d'ici, un homme qui connaisse mes pensées les plus profondes[5]?» Yang-chan, qui se tenait à ses côtés, dit alors : «Quand cela serait, cet homme n'est tout de même qu'un profane. — Qu'avez-vous encore [à dire]? dit Ling-yeou». Yang-chan dessina alors un cercle, y inscrivit le caractère «soleil» et effaça le tout avec son pied. Le maître se mit à rire violemment[6].

Le cercle dessiné représente la vacuité et la quiétude parfaites de l'esprit. Le soleil est l'image de la sapience (prajñā) *qui illumine tous les mondes de ses rayons. En effaçant le dessin qu'il a reproduit, Yang-chan nie que dans l'absolu il y ait place même pour une représentation aussi simple.*

---

[1] *Taishō*, n° 1989, p. 578 *a*, 20-25.

[2] 心田. On trouve plus fréquemment l'expression, 心地, terre de l'esprit. Cf. le *T'an king* (*Taishō*, n° 2007 et 2008), ouvrage du VIIIe siècle qui relate des prédications du maître Houei-neng, sixième patriarche de l'école du *dhyāna*.

[3] *Taishō*, n° 1989, p. 581 *b*, 21-26.

[4] Fonctionnaire constamment à la disposition d'un prince. Cf. R. des Rotours, *Traité des fonctionnaires et de l'armée*, Leiden, 1947.

[5] 知音, allusion à un passage du chapitre v du *Lie-tseu* : «Quand Po-ya touchait son luth et qu'il fixait sa pensée sur de hautes montagnes, Tchong Tseu-k'i disait : «Quelles altitudes majestueuses! C'est le T'ai-chan!» S'il fixait sa pensée sur le courant d'un fleuve, son ami disait : «Quels flots abondants! C'est le Kiang ou le Ho!» Quand Tchong Tseu-k'i mourut, Po-ya brisa les cordes de son luth parce que personne ne pouvait désormais comprendre le sens de sa musique, 知音».

[6] *Taishō*, n° 1989, p. 579 *c*, 9-18.

*
* *

Un jour, Ling-yeou était debout auprès de son maître. « Qui est-ce ? demanda Po-tchang[1]. — C'est moi. — Cherche dans le fourneau s'il y a des braises », dit le maître. Ling-yeou chercha et répondit qu'il n'y en avait pas. Po-tchang se leva lui-même et en cherchant au fond il en trouva un peu. « Tu dis qu'il n'y a pas de braises, dit-il en montrant celles qu'il avait trouvées à Ling-yeou, mais qu'est ceci ? » Ling-yeou eut alors une illumination et salua en s'excusant.

Les cendres qui recouvrent le feu sont comme les passions (kleça) *qui nous empêchent de voir notre nature foncière.*

Ling-yeou exposa ce qu'il avait compris. « Cette compréhension, dit Po-tchang, n'est qu'à l'image d'une route qui bifurque pour peu de temps. « Qui veut connaître, dit le *sûtra*, le sens de la nature de Buddha doit considérer les circonstances et les conditions ». Lorsque les circonstances arrivent, on est alors comme un égaré qui soudain comprend, comme un oublieux qui soudain se souvient. Il faut discerner en soi ce qui est propre à soi-même 己物 et non chercher à l'obtenir des autres. Aussi, le patriarche disait-il : « Avoir été illuminé, c'est comme ne pas l'avoir été. » [Dans l'absolu] il n'y a ni esprit ni *dharma*. Il n'y a qu'absence d'erreur. Profanes et Saints ont un même esprit. L'esprit foncier est de lui-même présent et parfait en nous dès l'origine. Puisque tu as ainsi été illuminé, garde-toi avec soin. »

L'illumination est d'un caractère temporaire, fragile et inconsistant. Il faut donc rester sans cesse sur ses gardes et se tenir aux brefs éclairs d'intelligence que l'on a.

*
* *

« J'ai entendu dire, dit le maître à Hiang-yen, que du temps où vous étiez chez l'ancien maître du Po-tchang, à une question vous donniez dix réponses, à dix questions cent réponses. Telles sont votre intelligence et votre pénétration ! Mais votre opinion et vos pensées sur la racine des renaissances et des morts et sur ce qu'il y a avant même la conception, quelles sont-elles ? Dites-nous donc un mot à ce sujet ». A cette question, Hiang-yen fut aussitôt troublé et retourna à sa cellule pour y prendre les écrits qu'il lisait ordinairement. Il chercha depuis le début une phrase qu'il pût répondre, mais en vain. « Faire le dessin d'une galette, dit-il en soupirant, cela ne peut satisfaire la faim ! » et il pria le maître à plusieurs reprises de lui dire le mot qui trancherait [cette énigme]. « Si je vous le dis, répondit le maître, vous m'insulterez ensuite. Ce que je vous dirais me serait particulier et de toute façon inadéquat à votre propre cas ». Hiang-yen prit alors les écrits qu'il avait autrefois l'habitude de lire et les brûla en disant : « De toute cette vie, en vérité je n'ai pas étudié la loi bouddhique. Faisons-nous pour longtemps moine de soupe et de riz (c'est-à-dire menons une vie de moine inutile et stupide) pour éviter d'asservir notre esprit[2] ». Il prit congé du maître et se rendit tout droit à Nan-yang[3],

---

[1] Cf. *Taishô*, n° 2061, 1, 770 c, 14-771 a, 6. Houai-hai 懷海, plus connu sous le nom de maître du Po-tchang 百丈, était originaire du Fou-kien. Il fut élève de Ta-tsi 大寂 à Nan-k'ang (au sud-ouest de Kan-hien au Kiang-si). Il résida ensuite au mont Po-tchang dans la sous-préfecture de Sin-wou (actuel Fong-sin-hien, Kiang-si). Houai-hai est le fondateur d'une discipline spéciale au *dhyâna* : « C'est à partir de Houai-hai que l'école du *dhyâna* eut des règles de discipline indépendantes » (p. 771 a, 3-4). Houai-hai mourut le 10 février 814, à l'âge de 94 ans. En 821, Mou-tsong lui octroya le nom posthume de maître de *dhyâna* Ta-tche 大智.

[2] 役心神. Cette notion est taoïste.

[3] Dans le sud du Ho-nan.

où il vit les souvenirs qu'y avait laissés le maître de royaume Tchong[1] et il se fixa à cet endroit. Un jour qu'il sarclait les mauvaises herbes et les arbustes, il jeta par hasard une brique. Sous le choc, un bambou résonna et soudain Hiang-yen fut illuminé.

Voilà un bel exemple du processus de l'illumination. La question du maître détermine un changement total dans le genre de vie de Hiang-yen. La réponse ne peut être obtenue par un raisonnement logique : il faut cultiver son inconscient. L'illumination est subite, totale, imprévisible : un mot, un cri ou un simple bruit suffisent à la provoquer.

Il revint alors au Kouei-chan. Après s'être lavé et avoir brûlé de l'encens, il salua de loin le maître : «Votre bonté, dit-il, dépasse celle d'un père et d'une mère. Si, sur le moment, vous aviez tranché pour moi cette énigme, comment l'événement présent se serait-il produit?» Il eut alors cette stance :

> «Un heurt et j'oubliais mon savoir, dès lors, je n'eus plus besoin des pratiques.
> Dans mes démarches, je glorifiai la voie ancienne (*des Buddha*). Je ne tomberai
> [plus dans des pièges qui me laisseront muet[2].
> En nul lieu je ne laisserai de traces[3]. Hors du son et du sensible, (je me
> [tiendrai) dans les quatre attitudes.[4]
> Tous ceux qui, partout, ont pénétré le Chemin, diront que je suis un homme
> [supérieur.»

Ayant entendu ces mots, le maître dit à Yang-chan : «Ce disciple a vraiment pénétré le Chemin! — Ces vers, répondit Yang-chan, sont [peut-être] la création artificielle d'une pensée réfléchie. Attendez que j'aie vu moi-même ce qu'il en est.» Yang-chan rencontra par la suite Hiang-yen et lui dit : «Notre maître a fait votre éloge parce que vous avez eu l'illumination, cette affaire de tant d'importance. Expliquez-moi un peu cela pour voir.» Hiang-yen récita de nouveau sa stance. «Ces vers, dit Yang-chan, sont l'effet d'une pensée attachée encore aux anciennes imprégnations (*vasana*). Si vous avez eu l'illumination correcte, dites encore quelques mots pour voir.» Hiang-yen composa alors cette nouvelle stance :

> «L'année passée, ma pauvreté n'était pas encore véritable, c'est seulement de
> [cette année qu'elle est pauvreté.
> L'année passée, dans ma pauvreté, j'avais encore l'espace de la pointe d'une
> [alène, cette année, dans ma pauvreté, je n'ai même plus cet espace.»

«Voilà, dit Yang-chan, le *dhyana* du Tathāgata[5] !»[6]

---

[1] On ne sait pas qui est ce maître de royaume Tchong 國師忠.

[2] 悄然機.

[3] C'est-à-dire je m'ébattrai dans ce monde librement.

[4] Cf. *Vimalakirti*, *Taishō*, n° 475, *k. chang*, 539 c. 21 : «C'est le fait de manifester des actes profanes sans quitter la loi qui est accroupissement dans le calme... Accéder au *nirvāṇa* sans trancher les passions, voilà qui est accroupissement dans le calme.»

[5] Cf. *Chen-houei ho-chang yi-tsi*, éd. Hou Che, Chang-hai, 1930, p. 145 : «Cette phrase : «Lorsque l'être et le non-être sont expulsés l'un et l'autre, le Chemin du milieu disparaît également» s'applique à l'absence de pensée. L'absence de pensée, c'est la pensée instantanée (atemporelle), la pensée instantanée, c'est l'omniscience, c'est la très profonde *prajñāpāramitā* et la très profonde *prajñāpāramitā*, c'est le *dhyāna* du Tathāgata.»

[6] *Taishō*, n° 1989, p. 580 b, 8-29.



Moule de hache de Mlommalat (grandeur naturelle)

SUR UN MOULE DE HACHE TROUVÉ A NHOMMALAT (LAOS)

par

Edmond SAURIN

Directeur du service géologique de l'Indochine

Le moule de hache qui fait l'objet de cette notice provient d'une fissure de rocher, à la base nord d'une colline calcaire dominant le lit de la Nam Nhom, près de Muong Nhommalat (province de Cammon). Cette colline, chicot isolé dans la plaine alluviale, est figurée sur la carte géographique au 1/100.000°, feuille Mu Gia (1/2 feuille ouest) à 5 mm. au nord du deuxième a de « B. Nong Ping », par 114 g., 264 de longitude et 19 g., 555 de latitude.

Cette petite colline est creusée de grottes dont l'une à 100 mètres à l'est de la fissure précitée, contient des vestiges néolithiques.

A 50 mètres à l'ouest, sur une plate-forme rocheuse, à 10 mètres au-dessus de la plaine, j'ai recueilli en surface une sapèque chinoise de l'ère *Siuan Ho* (宣和) des Sung (1119-1126) ainsi qu'un cristal hexagonal de quartz certainement apporté en ce point. Ce site et ses environs ont donc été occupés, à diverses reprises et peut-être d'une façon continue, depuis le Néolithique jusqu'à nos jours.

Le moule de hache, qu'aucun autre objet n'accompagnait, semble avoir été caché dans l'étroite fissure mentionnée ci-dessus, car, large seulement de 15 centimètres environ, elle est masquée par un surplomb, et son accès, par un couloir de 50 à 60 centimètres resserré entre deux blocs calcaires, est peu facile à trouver.

Je n'ai pu recueillir qu'une valve de ce moule. Il s'agit en effet d'un moule bivalve. Bien que des matrices univalves de hache soient connues[1], qu'il soit probable que des haches décorées sur une face trouvées au Nord Việt-Nam proviennent de telles matrices[2], enfin que les haches sud-asiatiques, asymétriques et montrant une face plane, citées et reproduites par O. Janse[3], aient pu être obtenues parfois par ce procédé, cette hypothèse ne saurait convenir pour notre pièce destinée à mouler une hache à douille et dont le soigneux aplanissement, de part et d'autre de l'empreinte, indique qu'elle devait exactement s'accoler à une valve symétrique; de plus, elle présente, sur un côté, un trait de repère évidemment destiné à un ajustage précis. Si, comme il semble, ce moule a bien été caché, il est d'ailleurs fort possible que l'autre valve, pour plus de sécurité, ait été déposée dans une cachette différente.

Légèrement incomplète et brisée dans sa partie supérieure, cette valve (pl. I) mesure, dans son état actuel, 116 mm. de haut sur 106 de large; son épaisseur maxima est de 59 mm. Sur un côté, près de la base (taillant de la hache) est incisé un trait mince et court, partant de la face aplanie, et marqué, pendant 13 mm.,

[1] Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, I, *Âge du bronze*, Paris, Picard, 1910.

[2] *BEFEO*, t. XXII, Chronique, p. 356, Hanoi, 1923.

[3] O. Janse, *Un groupe de bronzes anciens propres à l'Extrême-Asie méridionale* (*The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bull. n° 3, Stockholm, 1931).

sur la convexité latérale; il est situé à 5 mm. au-dessus de l'angle supérieur du tranchant de l'empreinte; il s'agit du trait de repère que nous avons mentionné.

La section de cette valve est semi-circulaire, de sorte que le moule entier avait une forme cylindrique.

Elle est faite du même grès rougeâtre, d'âge mésozoïque, qui constitue le Phu Ac, entablement qui, à 5 kilomètres du lieu de la trouvaille, domine au nord-est la plaine de Nhommalat. Ce moule a donc été confectionné sur place.

Ajoutons qu'à 20 kilomètres à l'est, près de Ban Bo, existe un petit gisement de cuivre constitué par des carbonates englobés dans une gangue argilo-ferrugineuse; ce minerai était, en 1906, encore exploité par la population locale qui fondait le métal et en faisait des bracelets [1]. Mentionnons aussi que les gîtes d'étain bien connus de Boneng et Phon Tiou sont relativement proches, à 65 kilomètres au nord-ouest.

*
* *

Des pièces analogues sont jusqu'ici fort rares en Indochine. C'est, à ma connaissance, le quatrième moule de hache qui y soit signalé, les trois autres étant les suivants :

1° Une valve de moule en grès rouge, à section elliptique, rapportée par H. Mansuy du gisement préhistorique de Samroṅ Sen au Cambodge [2];

2° Un moule bivalve, complet, en terre cuite, à section ovalaire, trouvé par Mlle Colani à Ban Gian, près Phò Binh Gia, au Tonkin [3];

3° Un fragment de moule en grès trouvé par M. P. Lévy dans la station de l'O Pie Can près de Mlu Prei au Cambodge qui a également donné un moule de faucille [4].

Ces pièces, de matière et de forme différentes, ont servé à couler des haches de types divers.

La valve de Samroṅ Sen (Pl. II, *a*) montre l'empreinte d'un instrument que Mansuy qualifie de «ciseau ou de couperet» mais qui peut se classer dans la série des «haches pédiformes» [5] et se comparer notamment avec des haches trouvées en Chine [6], dans la région de Luang Prabang [7], au Kontum [8] et à Samroṅ Sen même [9].

Le moule de Ban Gian (Pl. III, *a*) contient le creux d'une hache spatulée d'un type assez rare, mais cependant trouvé en Indochine aux environs de Luang-Prabang [10].

---

[1] Service des Mines. *Notice sur la carte géologique et les mines de l'Indochine* (s. l. n. d. [1906]), p. 84.

[2] H. Mansuy : *Résultats de nouvelles recherches effectuées dans le gisement préhistorique de Somrong Sen (Cambodge).* (*Mém. Serv. Géolog. Indochine*, Vol. X, fasc. I, Hanoi, 1923), p. 11, pl. IX, fig. 1.

[3] V. Goloubew, *L'âge de bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam.* (*BEFEO*, XXIX, Hanoi, 1930) p. 17, pl. X.

[4] P. Lévy, *Recherches préhistoriques dans la région de Mlu Prei* (*Publications de l'E. F. E. O.*, Hanoi, IDEO, 1943), p. 38, pl. XXIII, fig. 3.

[5] O. Janse, *loc. cit.*

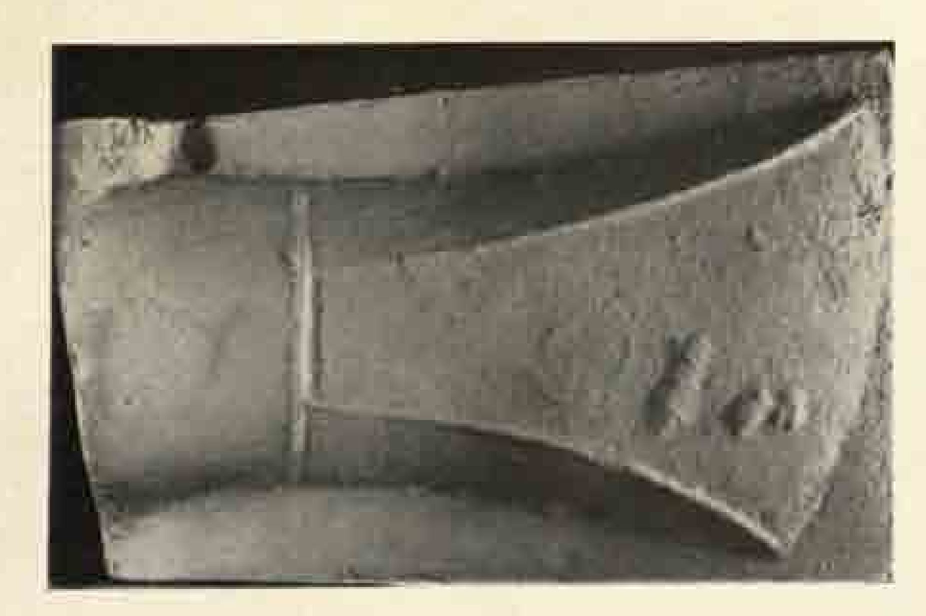
[6] O. Janse, *loc. cit.*, cf. pl. III, fig. 2.

[7] Lefèvre-Pontalis, in *Mission Pavie Indochine*, 1879-1895, Vol. III, Paris, Leroux, 1904, pl. V, fig. 18.

[8] Verneau, *Les âges de la pierre et du bronze dans les pays des Bahnars, des Sédangs et des Reungao et dans l'arrondissement de Bien-Hoa*, in *Mission Pavie*, pl. VI, fig. 1.

[9] Lefèvre-Pontalis, in *Mission Pavie*, pl. IV, fig. 7.

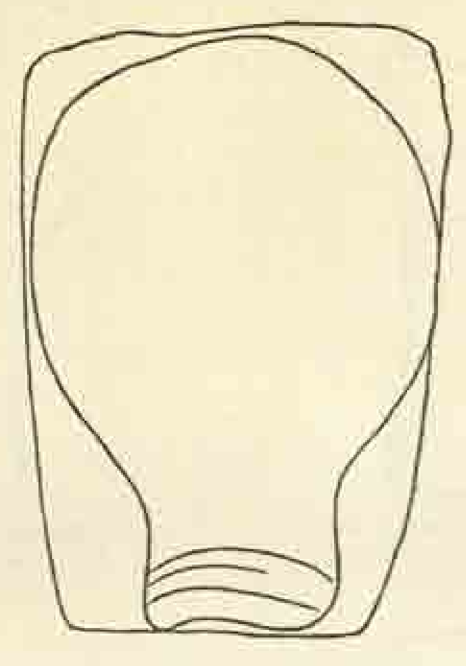
[10] O. Janse, *loc. cit.*, pl. V, fig. 9. Lefèvre-Pontalis, in *Mission Pavie* (loc. cit.) pl. V, fig. 9.



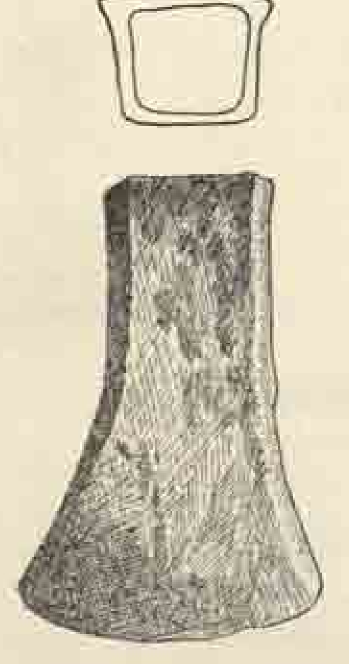
b. Hache de Nhommalat (grandeur naturelle).



a. Moule de Samrong Sen (grandeur naturelle).



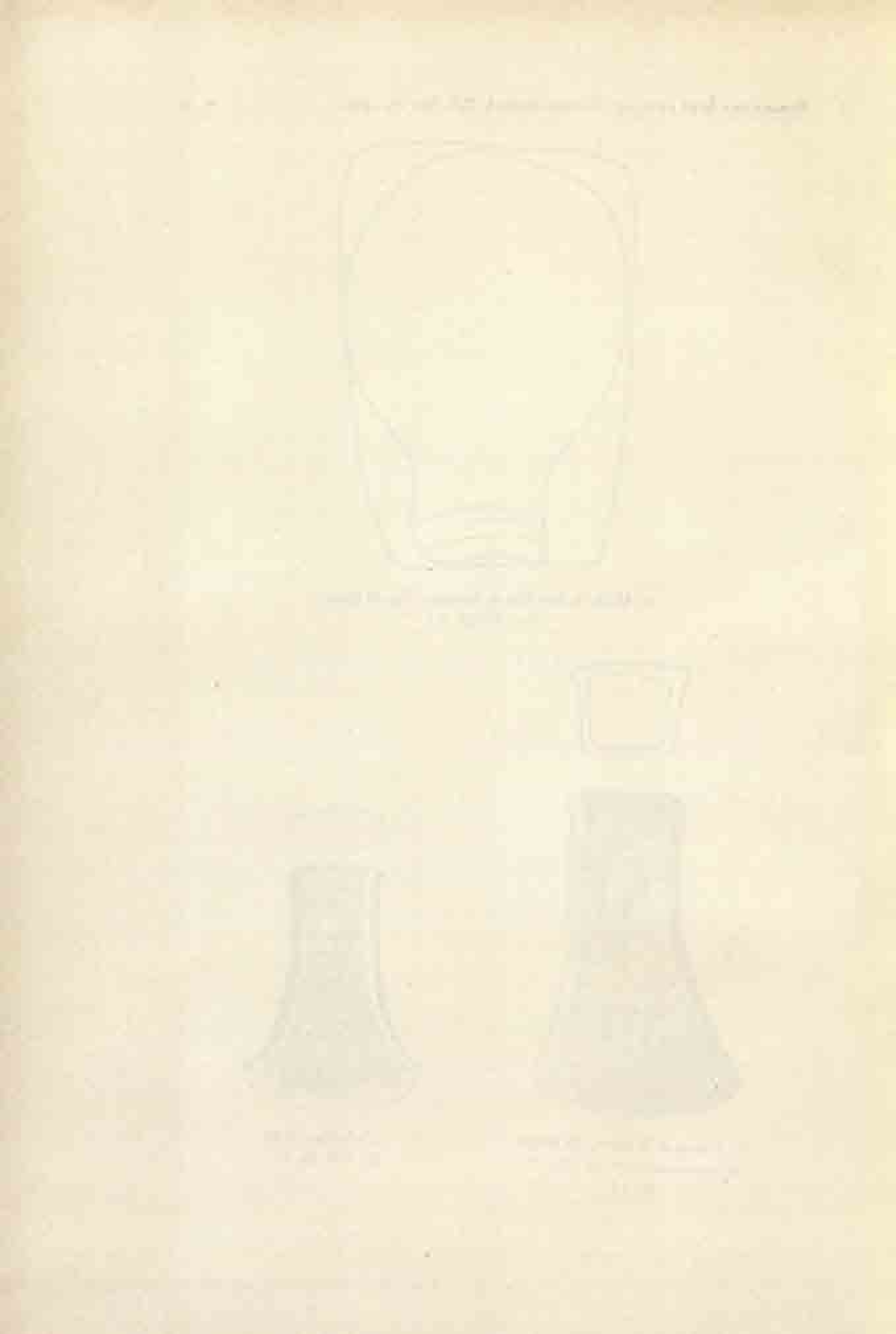
a. Moule de Ban Gian in Goloubew, *Âge du Bronze* (*loc. cit.*) [pl. X.]

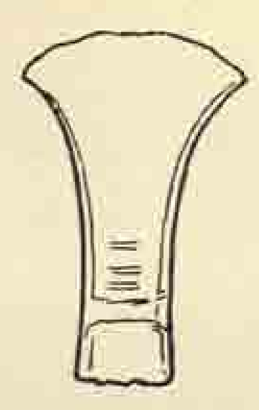


b. Yunnan in O. Janse, *Un groupe de bronzes anciens* (loc. cit.) [pl. IX, fig. 1.]



c. Indochine (*ibid.*) [pl. VIII, fig. 3.]

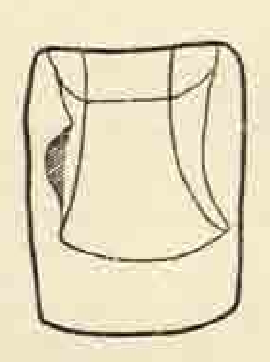




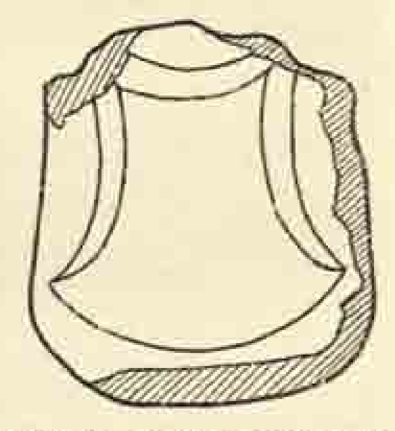
a. Dông Sơn in Goloubew, (*loc. cit.*) [pl. IX et fig. 3.]



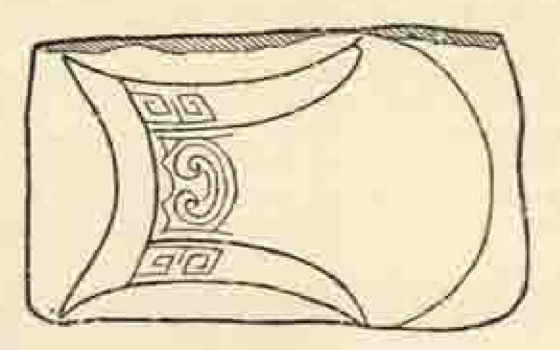
b. O Pie Can in P. Lévy (*Mlu Prei*) [pl. XXII, fig. 3.]



c. Shek Pek in Schofield (*loc. cit.*) [pl. CIV, fig. 5.]



d. Shek Pek in Schofield (*ibid.*) [pl. CIV, fig. 4.]



e. Shek Pek in Schofield (*ibid.*) [pl. CIV, fig. 6 *a*.]



Quant à celui de l'O Pie Čan, il est trop fragmentaire pour indiquer la forme de l'outil qui s'y trouvait dessiné dont on peut voir cependant que c'était une hache à douille.

* * *

C'est à un type différent des formes précédentes que se rapporte la pièce obtenue par le moule de Nhommalat. Il s'agit d'une hache à douille, à tranchant asymétrique, à bords parallèles et facettés (Pl. II, *b*) : longue de 120 millimètres environ (le sommet du moule étant légèrement incomplet, la longueur actuelle de l'empreinte est de 112 millimètres) et large de 65 millimètres au tranchant.

La douille, large, de section elliptique, s'évase au sommet de l'instrument, de sorte que la plus petite largeur de la hache (45 millimètres) se trouve dans sa partie médiane.

Les facettes latérales sont délimitées par des nervures longitudinales, minces mais bien marquées, infléchies vers les angles du tranchant où elles aboutissent.

Vers le talon, ces nervures sont limitées par un troisième filet, transversal, de même relief, qui sépare la douille du corps de la hache. La partie centrale de ce dernier, encadrée par ces nervures, est légèrement excavée par rapport aux facettes latérales et à la douille.

Aucune forme identique n'a encore été mentionnée, à ma connaissance, en Indochine. Sans doute on y connaît des pièces plus ou moins voisines de la nôtre. Des haches à bords parallèles et facettées, sans nervures latérales ni transversales (Pl. III, *c*) ou à filet transversal seulement dans leur partie supérieure (Pl. III, *b* et IV, *a*, *b*) provenant du Yunnan ou d'Indochine, représentées notamment à Đông Sơn et à Mlu Prei, montrent quelque affinité avec la pièce de Nhommalat et constituent sans doute l'aboutissement typologique de l'évolution de formes de ce genre.

Mais la pièce de Nhommalat présente surtout une parenté étroite avec des haches à facettes et nervures gravées dans des moules trouvés près de Hong-kong par W. Schofield [1] (Pl. IV, *c* et *d*) moules qui sont eux-mêmes, par la forme demi-cylindrique de leurs valves, analogues au moule de Nhommalat.

L'un d'eux (Pl. IV, *c*) porte un décor d'influence chinoise, apparenté au masque de dragon (*t'ao t'ie*) et fréquent aux époques Yin et Tcheou (1050 à 480 B.C.) de la Chine du Nord, bien que traité selon un style purement local.

D'un point de vue plus général les nervures latérales de ces haches et les côtés en léger relief qu'elles délimitent sur celle de Nhommalat ne sont pas sans rappeler fortement les ailerons simulés de certaines haches à douille d'Europe occidentale, succédant au début du Bronze III aux haches à ailerons dont elles montrent ainsi l'évolution [2]. On retrouve d'ailleurs ces ailerons simulés en Sibérie [3] alors que les haches à simples nervures latérales sont également connues en Sibérie et en Finlande [4]. Les influences occidentales, admises dans l'évolution de la culture du Bronze en Extrême-Asie méridionale, permettent ces comparaisons, assez rarement possibles. En effet, les étapes classiques de cette culture, avec outils et notamment haches caractéristiques, reconnues en Occident, ne se retrouvent pas encore en Extrême-Orient. Si l'on excepte une hache plate trouvée en Chine qui, en Europe, appartiendrait au Bronze I, les autres types de hache, ceux tout au moins qui ne sont pas particuliers à ces régions, se rapportent, comparées aux pièces occidentales,

---

(1) W. Schofield, *The proto-historic site of the Hongkong culture at Shek Pek, Lantau, Hongkong* (*Proc. of the 3rd Congress of Prehistorians of the Far East*, Singapore 1938-Singapore 1940, p. 235).

(2) Déchelette, *loc. cit.*, p. 253, fig. 88, 1-2.

(3) Goloubew, *loc. cit.*, p. 14, fig. 3 *c*.

(4) P. Lévy, *loc. cit.*, p. 50, pl. XXIX, fig. 6 et 8.

à des formes très évoluées et terminales de l'industrie du Bronze. Ceci peut d'ailleurs s'expliquer par une introduction tardive de cette industrie en Extrême-Orient méridional, ce que paraissent confirmer, bien qu'encore imprécises, les données chronologiques actuellement acquises.

Les trouvailles de Đông-Sơn, dans le Thanh-hoá, qui ont fourni des objets très divers et des types de hache variés parmi lesquels les haches à nervures du type de Nhommalat semblent faire défaut, sont attribuées au Ier siècle de notre ère [1].

D'une façon générale, l'âge du Bronze en Indochine et dans les régions limitrophes est daté des « premiers siècles avant et après J.-C. » [2].

C'est également l'estimation que propose W. Schofield [3] pour le site de Shek Pek à Hong-kong qui a fourni des moules de haches analogues au nôtre et qui aurait été occupé de 400-300 B.C. à 300-400 A.D.

Parmi tout le matériel du Bronze classé jusqu'à présent en bloc dans ces limites chronologiques assez vagues, on peut ainsi suggérer que les haches à nervures latérales du type de Nhommalat et de Shek Pek qui semblent représenter des haches à ailerons simulés ou en dériver directement, morphologiquement plus anciennes d'après les comparaisons faites ci-dessus, le sont aussi chronologiquement et qu'elles peuvent appartenir au début de la phase terminale de l'âge du Bronze de l'Extrême-Orient méridional [4].

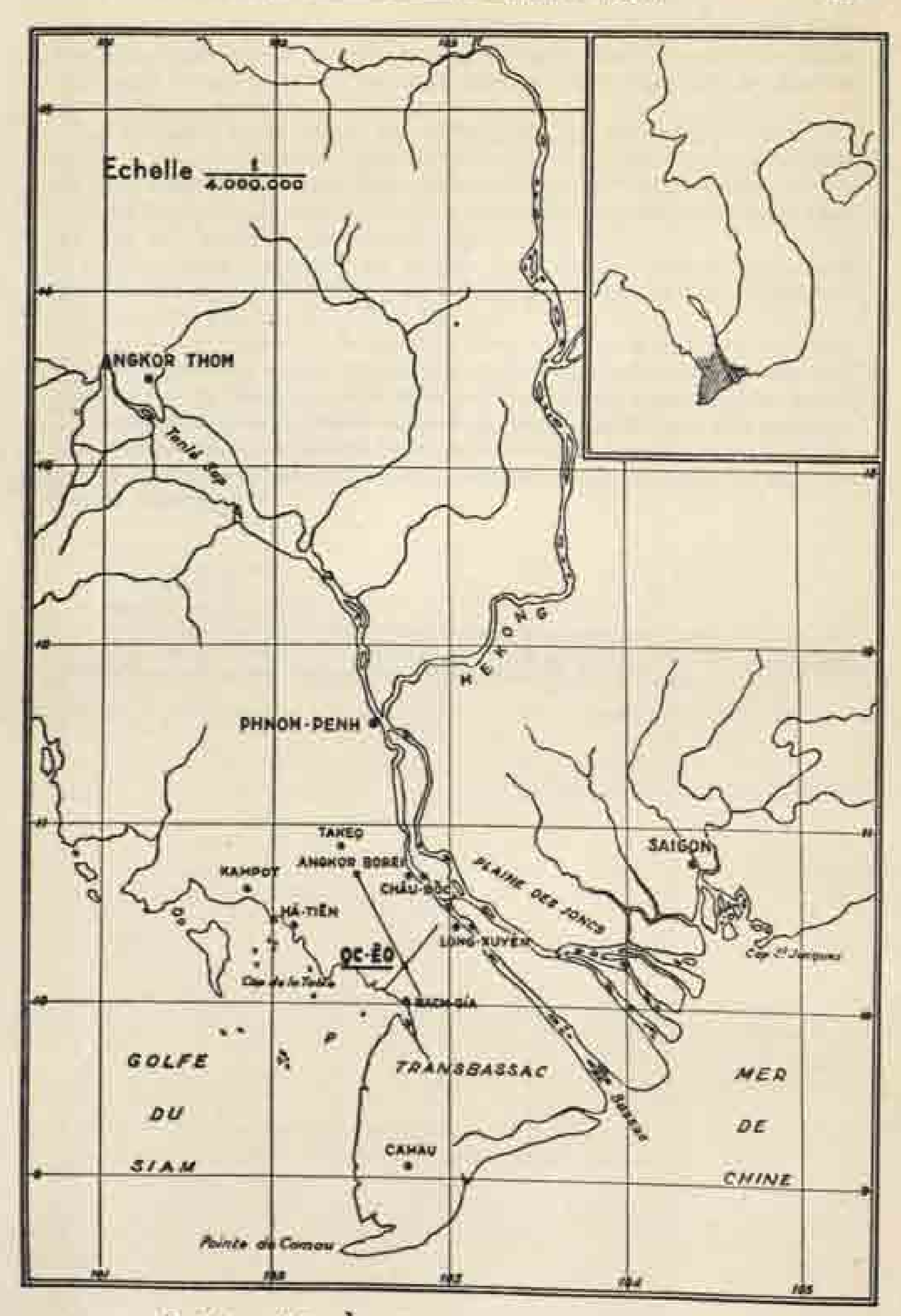
---

[1] W. Goloubew, *loc. cit.*

[2] O. Janse, *loc. cit.*

[3] Schofield, *loc. cit.*, p. 280.

[4] On peut remarquer d'après Schofield que ce type prédomine largement à Shek Pek alors qu'il est absent dans les trouvailles de Lamma, près Hong-kong également. (R. P. Finn, *Archaeological Finds on Lamma Island near Hongkong* (*The Hongkong Naturalist*, Vol. IV, 1933).



Position d'Oc-Èo dans le delta du Mékong

LES FOUILLES D'OC-ÈO (1944)

RAPPORT PRÉLIMINAIRE

par

Louis MALLERET

Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient

Le site d'Oc-èo est situé dans la frange maritime du Delta du Mékong bordant le Golfe de Siam (Pl. V), et fait partie d'un ensemble de sites founanais reconnus dans le Tranbassac principalement en 1944 [1]. Il s'étend sur le village de Mỹ-lam, canton de Kiên-hảo, à la limite des provinces de Long-xuyên et de Rạch-giá en 10° 13' 32" N. et 105° 9' 17" E [2] (coordonnées des tertres centraux).

Je l'avais parcouru pour la première fois, le 11 avril 1942 et signalé comme une succession de tertres dominant la plaine limoneuse qui s'étend du Phnom Bathê à la mer. La découverte fortuite d'un important bijou d'or y avait attiré les orpailleurs en grand nombre. Des circonstances nées de la guerre n'avaient pas permis d'y envoyer immédiatement une mission de fouilles et, tout en provoquant de la part des pouvoirs administratifs, certaines mesures de protection, je m'étais attaché à racheter aux fouilleurs clandestins, le plus grand nombre d'objets trouvés par eux.

Au début de l'année 1944, M. George Cœdès alors Directeur de l'École, voulut bien me confier officiellement la mission d'effectuer sur place une campagne de fouilles, avec la collaboration de M. Manikus, Chef du Service Photographique et de M. Trần-huy-Bá, dessinateur. La mission comprenait en outre, un secrétaire du Musée Blanchard de la Brosse, M. Đặng-văn-Minh et un mouleur de l'École d'Art de Biên-hoà, M. Nguyễn-văn-Yên. Le concours de vingt jeunes gens servant de personnel d'encadrement fut acquis pendant le premier mois. Dix gardes civils assurèrent la police du site et de ses abords. Un infirmier fut détaché en permanence par les provinces de Long-xuyên et de Rạch-giá et la mission reçut à plusieurs reprises la

---

(1) Des circonstances issues des événements de l'après-guerre ne nous ont pas permis jusqu'à présent de publier l'ensemble de nos recherches sur les sites founanais et préangkoriens du Delta du Mékong, notamment ceux du Transbassac qui se sont révélés les plus anciens. Nous pensons pouvoir entreprendre dans les années qui viennent une publication d'ensemble de ces travaux qui ont permis de restituer une haute importance archéologique aux terres alluviales du sud de l'Indochine. Jusqu'à présent ont paru notamment un article de M. G. Cœdès sous le titre *Fouilles en Cochinchine. Le site de Gò Oc-èo, ancien port du royaume de Fou-Nan* dans *Artibus Asiae*, X-3, 1947, p. 193-199 et, sous notre nom, deux articles, l'un intitulé *The buried town of Oc-èo and the Funanese sites of Transbassac in Cochin-China*, dans l'*Annual Bibl. of Indian Archaeology* de l'Institut Kern, Leyde, 1950, XV, p. LI-LVI, l'autre *L'Art et la métallurgie de l'étain dans la culture d'Oc-èo* in *Artibus Asiae*, XI-4, 1948, pp. 274-284. Dans le présent rapport préliminaire nous avons limité l'illustration à un aperçu des aspects du site et des travaux à différents stades de leur évolution. On trouvera dans les articles ci-dessus mentionnés une représentation de quelques objets caractéristiques provenant d'Oc-èo.

(2) Coordonnées, corrigées et rapportées à la Carte Internationale du Monde. On trouvera le site en 11 g. 382 lat. N. et 114 g. 242 long. E. sur les cartes du Service géographique de l'Indochine rapportées au méridien de Paris. — Le nom d'Oc-èo étendu par nous à l'ensemble du site est celui qui désigne dans la toponymie locale, les tertres centraux.

visite des médecins de l'assistance médicale des deux provinces. Auparavant, une étude malariologique de la région avait été effectuée par le Dr Delbove de l'Institut Pasteur et des prélèvements d'eau dans les puits avaient été analysés par le Dr Vialard-Goudou, chimiste du même Institut. Des ravitaillements en eau potable à partir de Long-xuyên furent organisés quotidiennement par le relai du Núi Sập situé à quinze kilomètres d'Oc-èo. Un camp fut établi autour de la maison commune du village de Vọng-thê, avec station d'épuration des eaux de puits pour les usages non-alimentaires. Une sévère discipline fut instituée au point de vue sanitaire. Elle fut efficace pour l'action anti-paludéenne. Six cas de dysenterie amibienne se déclarèrent néanmoins et furent traités soit localement par les moyens de la pharmacie de campagne, soit par acheminement des malades sur Long-xuyên, centre auquel la mission se trouvait reliée sur un parcours de 40 kilomètres par sampans ou canots à moteur. La période choisie pour les fouilles porta sur les mois de février à avril, époque de la saison sèche où le sol est entièrement raffermi en une zone deltaïque placée dans l'aire des débordements annuels du Bassac et où le sol demeure inconsistant ou noyé par les eaux pendant une bonne partie de l'année.

Le site est situé à 25 kilomètres de la mer et à environ 2 kms. 500 des pentes sud-ouest de Phnom Bat Sâmner ou Núi Bathê (Pl. VI, *a*) qui avait livré déjà plusieurs sculptures khmères d'art pré-angkorien. D'anciennes photographies aériennes prises à haute altitude et dans des conditions défavorables montraient le tracé d'une enceinte de forme carrée ou rectangulaire, apparent sur trois côtés au sud, à l'ouest et à l'est avec, semblait-il, un côté plus long que les deux autres. Dans la première hypothèse, le site représentait 225 hectares, dans la seconde, plus de 400 hectares. Il fallut attendre la fin de la seconde guerre mondiale pour lever cette incertitude. En 1946, une reconnaissance aérienne me permit d'obtenir une vision claire de l'ensemble qui consiste en un rectangle de 1500 mètres sur 3000 mètres orienté nord-nord-est — sud-sud-ouest, enfermant une surface de 450 hectares, soit environ la moitié d'Aṅkor-Thom. Mais les tertres et vestiges de surface dont la densité la plus forte s'étend sur 330 hectares se répartissant largement dans le Nord, en sorte qu'il fut possible, en 1944, de procéder à des travaux de recherches sur une vaste étendue de sol relativement ferme correspondant à un immense territoire urbain.

Pour l'observateur au sol, le tracé de ce périmètre ne se manifeste plus que par une succession de talus et de dépressions, qu'il est difficile de déceler, parmi les hautes herbes et les roseaux. Le site se présente comme un ensemble de légers mouvements de terrain avec des croupes sablonneuses et des tertres nommés *tuŏl* ou *gò*, par les rares habitants de l'endroit, selon qu'ils sont Cambodgiens ou Viêt namiens. Il est sillonné de dépressions qui, tantôt s'étalent en nappes marécageuses, tantôt affectent, au moins sur certains tronçons, un tracé rectiligne. Ce sont les *lung*, déformation probable, par les Viêtnamiens du cambodgien *mlŏng*.

Les tertres au nombre de trente-cinq environ, sont dans l'ensemble peu apparents. La plupart d'entre eux ne dépassent guère quelques décimètres en hauteur, par rapport au niveau général de la plaine. Ils ont reçu des habitants, les noms de *gò đá* ou de *gò đất*, selon qu'ils sont coiffés ou non, d'une accumulation de blocs de granit d'importance variable et de contour généralement circulaire (Pl. VI, *b*). Lors de mes premiers cheminements, j'avais reconnu sur deux d'entre eux un *mukhaliṅga* en grès et un torse de statue masculine banchée à l'indienne, tandis qu'un second *liṅga* de caractère naturaliste, gisait dans une dépression. Les *gò đất* sont parfois d'origine récente, les rares habitants du site n'ayant d'autre moyen de se mettre à l'abri de l'inondation annuelle, que de construire leurs maisons sur des élévations de terre prélevée dans la plaine; mais ces talus artificiels se reconnaissent généralement à une fosse contiguë qui a fourni la terre rapportée. D'autres *gò đất* beaucoup



a. Le Phnom Bathê et la plaine d'Oc-èo.



b. Oc-èo. Tertre du Gò Cây Coc coiffé d'un entassement de blocs de granit.





a et *b*. Recherche d'anciens niveaux d'habitat.

plus étendus apparaissent de distance en distance, dans la partie sud du site, la moins remaniée, mais également la plus basse et la plus marécageuse. Il semble que les tertres de cette dernière catégorie correspondent à des points d'habitat ancien.

Parmi les dépressions, la plus importante d'aspect rectiligne est située dans l'axe nord-nord-est — sud-sud-ouest du tracé rectangulaire antérieurement déterminé. Elle borde à l'est, une croupe sablonneuse qui s'étend du hameau de Giồng Cát au tertre d'Oc-èo, le plus étendu, mais non le plus élevé, qui a donné son nom à l'ensemble du site. Elle se prolonge dans le sud, sous le nom de *Lung lớn* qui devient ensuite le *Lung Giồng đá* des cartes, sur lequel M. Pierre Paris avait attiré l'attention, à l'occasion d'autres recherches [1]. Un nouveau site, celui de Tà Kèo, a été découvert à l'endroit où cet ancien canal, aujourd'hui colmaté, semble avoir communiqué avec la mer.

Un plan général du site d'Oc-èo a été dressé d'après mes itinéraires, par un agent du cadastre de la province de Long-xuyên. Nous y avons fait reporter par le Service géographique, les données fournies par les photographies aériennes. Pour la commodité des localisations, dans la plaine dépourvue de repères apparents, nous avons divisé l'ensemble du périmètre urbain, tel qu'il était présumé à l'époque, en trois zones distribuées selon sa direction principale : nord, centre et sud, compartimentées chacune, dans un sens perpendiculaire au premier, en deux secteurs ou quartiers : ouest et est. Cette division n'était pas entièrement arbitraire. Elle reposait sur cette conjecture que le monument de Tûol Dom Tonléap ou Gò Cây thị, qui a laissé les vestiges les plus considérables, pouvait se trouver à égale distance des deux petits côtés de l'enceinte, si l'on admettait que celle-ci était un rectangle, ce qui s'est révélé juste par la suite. Il se trouvait aussi que la délimitation théorique des zones septentrionale et centrale coïncidait avec un *lung* transversal, dont il ne subsiste qu'un tronçon. Cette division générale nous a servi à effectuer une prospection céramique, parmi d'innombrables amas de tessons méprisés par les orpailleurs, collecte dont les résultats sont mentionnés plus loin.

Compte tenu de l'immensité du site et de la courte période de saison sèche qui permet d'avoir accès à toutes les dépressions, le programme que nous nous étions tracé, ne pouvait nourrir que des ambitions modestes. Il s'agissait sans doute de disputer le terrain aux fouilleurs clandestins, mais aussi par une étude méthodique de la topographie et des gisements stratigraphiques de déterminer des niveaux d'habitat. Nous nous sommes donc proposé en premier lieu, de procéder à une série de coupes de terrain, de manière à tirer d'observations rigoureuses un ensemble de déductions offrant des garanties de sécurité. Il convenait ensuite d'explorer un certain nombre de tertres choisis dans l'ensemble du site, de façon à obtenir quelques notions des vestiges qu'ils pouvaient contenir et déterminer ainsi des repères dans un plan urbain. Cette méthode s'est révélée sans prix dans la suite, car il nous a été impossible à partir des événements japonais du 9 mars 1945 de retourner à Oc-èo. Le site a été livré alors sans contrôle à l'action incohérente des orpailleurs et la vision aérienne que nous en avons eu dans la plaine desséchée, en avril 1946, a été celle d'un paysage lunaire criblé de cratères ou d'entonnoirs rapprochés rappelant ceux de la Champagne pouilleuse pendant la première guerre mondiale, à l'issue d'intenses bombardements d'artillerie.

Les recherches de caractère stratigraphique ont porté sur huit points répartis dans les zones septentrionale et centrale, la région Sud étant demeurée marécageuse pendant la plus grande partie de notre séjour (Pl. VII, *a* et *b*). Commencées

---

[1] *Anciens canaux reconnus sur photographies aériennes, dans les provinces de Ta-keo, Châu-đốc, Long-xuyên et Rach-gia*, *BEFEO*, XLI, p. 365-372.

le 10 février, nos fouilles ont rencontré le plan d'eau à environ un mètre et celui-ci ne s'est abaissé à deux mètres qu'au début d'avril, en certains points seulement. Faute de moyens d'épuisement, cet obstacle a entravé considérablement les recherches. Celles-ci nous ont permis néanmoins de reconnaître l'existence de deux niveaux d'occupation humaine bien déterminés. L'un est superposé à un lit de sable qui se rencontre d'une manière sporadique, à une profondeur variant de 0 m. 50 à 0 m. 80 en moyenne. Le second est situé entre 1 m. 80 et 2 m. 20 environ. En aucun cas, nous n'avons pu établir de manière indiscutable, une coupe qui les eût contenus tous deux, marquant ainsi une succession chronologique, avec éventuellement une période de remblaiement ou d'interruption dans l'occupation du site. Mais comme les objets sont identiques aux deux niveaux et que le second se rencontre à la lisière du grand canal, on peut les considérer comme contemporains dans un mode d'habitat établi tantôt en sol ferme, tantôt en bordure de dépressions.

A chacun des deux niveaux, nous avons rencontré des restes de pilotis. A un autre égard, les débris céramiques, ainsi que des objets sont communs aux deux étages. Le second est marqué par une grande abondance de tessons, d'empreintes de coquilles et d'ossements généralement animaux, sur une épaisseur qui dans le cas le plus favorable, a atteint 0 m. 80. Le premier correspond à une couche de sable qui contient de menues parcelles d'or. Beaucoup d'entre elles apparentes à l'œil nu, se présentent sous l'aspect de débris filiformes, de minces lamelles ou de gouttelettes de fusion. Elles sont parfois mêlées de menus fragments de cuivre ou de bronze. D'autres sont de fines poussières dont la dimension la plus grande atteint à peine un à deux dixièmes de millimètres. Examinés au microscope, ces débris peuvent se répartir dans chacune des catégories précédentes. D'une manière générale, ils présentent de fines martelures ou des stries correspondant à des traces laissés par un outil. A un autre égard, on discerne parmi eux des différences de coloration indiquant des inégalités de titres. En aucun cas, nous n'avons aperçu de cristaux octaédriques. Il semble donc que l'on ait affaire à de la limaille provenant d'ateliers de bijoutiers, ou de produits d'écaillage de dorure. Le site a livré en effet, une menue représentation buddhique en bronze qui a été dorée probablement au mercure. Nous avons rencontré d'autre part, des perles à reflets dorés, identiques à celles que M. I. H. N. Evans a trouvées à Kuala Selingsing en Malaisie et qu'il dénomme *gilding beads*. L'une d'elles partiellement brisée montre l'insertion d'une fine lamelle d'or entre deux pellicules de verre. Il est possible que nos parcelles proviennent d'objets de ce genre. A un autre égard, nous possédons plusieurs menus marteaux, ainsi que des moules bivalves à bijoux en schiste. Il semble donc que la ville ait enfermé de nombreux ateliers d'orfèvres, ce qui expliquerait l'abondance des menus lingots d'or et des bijoux façonnés que le site a livrés.

Nos échantillons de sable, prélevés à des profondeurs variables, ont été examinés par M. Marcel Aubert, ingénieur du Service des Mines à Saigon. Ils ne contiennent aucun débris coquillier, ce qui exclut l'idée d'une origine pélagique. On a vu d'autre part que le lit d'arène ne se présente jamais en nappe continue. Son épaisseur très inégale varie de quelques centimètres à trois ou quatre décimètres. Il est supporté invariablement par une couche d'argile à laquelle sont superposées des traînées alluvionnaires qui paraissent imputables à l'inondation annuelle. Il ne semble donc pas, jusqu'à plus ample informé, que l'on se trouve en présence d'une ancienne plage. Les coquilles ou empreintes de coquilles examinées par M. Edmond Saurin, du Service géologique, révèlent une certaine prédominance des formes d'eau douce (*Paludina* sp.) ou d'espèces vivant à la fois dans les eaux douces et les eaux saumâtres (*Cyrena* sp.). Quelques-unes sont des formes marines (*Arca* sp.), mais leur association aux précédentes et à une grande abondance d'osse-

ments animaux, principalement ceux du bœuf et du jeune porc, indiquent des déchets alimentaires, plutôt qu'une faune marine propre à une frange littorale.

Trois pilotis ont été rencontrés, groupés sur un point, avec un espacement d'environ un mètre. L'un deux présente un décor très atténué, mais encore intelligible. Celui-ci est constitué de deux dépressions annulaires auxquelles se trouve superposée une ligne de méandres, tandis que des alvéoles marquent la base des arêtes d'une surface octogonale. Sur de nouveaux sites reconnus dans l'ensemble du Transbassac, des restes de pilotis parfois nombreux, affleurent la surface du sol. Ceux d'Oc-èo présentent d'étroites affinités avec des pièces semblables découvertes en 1936 dans la Plaine des Joncs, en même temps qu'un Buddha en bois [1]. Il semble donc qu'à une époque ancienne, l'habitat sur pilotis ait été le seul possible, tant sur le site d'Oc-èo que dans l'ensemble du Transbassac et de la Plaine des Joncs.

En ce qui concerne plus spécialement Oc-èo, on peut concevoir que des maisons aient été établies sur pilotis hauts ou sur pilotis bas, selon les dénivellations d'une topographie urbaine qui par l'effet du colmatage, apparaît de nos jours très atténuée. Les pieux que nous avons dégagés se trouvaient généralement en bordure des dépressions. Il semble que l'on se trouve en présence d'habitudes analogues à celles des *palafittes* ce qui tend à établir une relation de contemporanéité entre les deux couches archéologiques séparées par une différence de niveau d'environ un mètre. On peut admettre en effet, qu'au cours d'une longue période d'occupation, des débris d'ustensiles de cuisine ou des déchets alimentaires se sont accumulés sous les habitations, surtout lorsque celles-ci dominaient une dépression, voie d'eau ou bassin. L'identité de la poterie d'un niveau à l'autre tend à confirmer cette hypothèse, bien que l'industrie céramique soit sans doute, parmi les techniques, celle qui évolue le moins. Nous avons trouvé en profondeur auprès d'un pilotis, une batte en bois d'un type absolument analogue à celles qu'emploient encore les potiers cambodgiens du Bathé et nous possédons des lissoirs à poterie en terre cuite qui se prêtent à de semblables analogies. Quoi qu'il en soit, il semble que l'on puisse considérer comme un fait généralisé, le mode d'habitat sur pilotis. Mais si l'on se rappelle que nos coupes de terrain n'ont rencontré que séparément, sauf en des cas douteux, les deux couches archéologiques, il apparaît que de nouvelles recherches eussent été nécessaire avant de conclure d'une manière définitive, soit à leur indépendance, soit à leur contemporanéité, quelle que soit la signification large que l'on puisse donner à la seconde expression.

La base du décor du pilotis précédemment décrit était enfouie à une profondeur de 0 m. 75. Que l'on ait affaire à un poteau commémoratif ou à un pieu pour habitation, il semble que le décor devait correspondre au niveau d'un plancher. Il en résulterait que depuis l'époque d'Oc-èo, la plaine a connu un remblaiement général dont l'épaisseur est donnée par soixante-quinze centimètres de dépôts. On sait que l'alluvionnement superficiel est en Cochinchine et au Cambodge un phénomène extrêmement lent dès que l'on s'éloigne des berges. Cette épaisseur des dépôts peut donc surprendre, même si comme l'on a de fortes raisons de le penser, la ville enfouie peut être rapportée à l'époque du Fou-nan. Le colmatage a enseveli ou du moins largement atténué l'ancienne topographie urbaine. Il a eu pour effet, en outre, de ralentir l'écoulement des eaux pluviales et des courants de crue. La durée de l'inondation annuelle peut de nos jours s'en trouver fortement prolongée et l'on a constaté en 1937 que le flot des débordements du Bassac après avoir atteint

[1] Cf. *BEFEO*, XXXVII, 605, ainsi que notre *Catalogue du Musée Blanchard de la Brosse*, vol. I, p. 79-80.

un mètre quarante, s'est maintenu dans toute la région sur cinquante centimètres, pendant soixante-dix jours.

Les conditions créées par l'inondation annuelle apparaissent de notre temps incompatibles avec l'établissement d'une ville. Elles ne permettent d'autre culture que celle du riz flottant, pratiquée d'une manière extensive, sur de grandes propriétés. Or, les photographies aériennes révèlent sur certains points un canevas serré qui semble indiquer soit une ancienne division en petites parcelles, soit un ancien réseau de canalicules donnant la maîtrise de l'eau. A un autre égard, de vieux colons nous ont dit leur surprise d'avoir retrouvé en défrichant la région, d'anciens talus qui semblaient correspondre à des diguettes de rizières. On est donc conduit à penser que sur un sol où l'écoulement des eaux était plus rapides d'autres modes de culture ont pu être possibles et qu'en tout cas au niveau des lits de sable qui correspond approximativement à la base du décor d'un des pilotis, des conditions géographiques différentes pouvaient autoriser l'habitat.

C'est en réalité toute l'évolution du delta du Mékong qui se trouve mise en cause, par la découverte du site d'Oc-èo. Cette histoire est loin d'être connue et nous avons dû pour notre compte en entreprendre l'étude à l'échelle du Transbassac, sans que l'état de nos recherches puisse nous permettre encore d'avancer une opinion décisive. Mais d'ores et déjà, il apparaît que le comportement des crues a considérablement varié et que l'hydrologie de la région a connu des modifications à mesure que le colmatage effaçait l'ancien système de canaux créé par d'anciens occupants du sol et dont le tracé atténué apparaît encore à l'observation aérienne. Il y a lieu, à un autre égard, de tenir compte de la progression du rivage qui, le long du Golfe de Siam, paraît avoir été extrêmement lente. Quels que soient les résultats de nos recherches géographiques, on peut affirmer que la ville ancienne n'était pas établie directement sur le littoral, mais qu'elle bénéficiait d'une position mi-terrestre, mi-maritime qui pouvait offrir des avantages, mais comportait aussi des dangers.

L'énigme la plus troublante semble résider dans le fait qu'en dehors de ses monuments dont les dallages sont tous défoncés, la ville ne paraît pas avoir été pillée au moment de sa ruine. On ne peut guère s'expliquer autrement l'abondance des bijoux d'or uniformément répartis dans un terrain alluvionnaire. A un autre égard, des variations considérables dans la composition du sol, en des points très voisins, ne peuvent être le fait que de charriages limoneux, bien que cette constatation soit commune à toutes les régions deltaïques. Enfin, la confusion des témoins est souvent telle qu'elle tend à décourager toutes recherches stratigraphiques. En aucun cas, malgré nos localisations numériques, nous n'avons pu reconstituer, parmi les ossements découverts, quoi que ce fut qui put évoquer l'idée d'un squelette. Il n'est pas rare non plus de rencontrer groupés des débris de sept à huit récipients différents aux arêtes émoussées, comme s'ils avaient subi des actions de transport à distance ou s'ils avaient été entre-choqués par une force inconnue. Ces constatations tendraient à rattacher la ruine d'Oc-èo soit à quelque invasion marine, soit à une inondation exceptionnelle, interprétations qui demeurent plausibles dans une région dont l'altitude moyenne est si basse qu'elle est par endroits inférieure au niveau des plus hautes marées. Mais il va de soi que ces suppositions n'auraient pu prendre forme qu'à l'issue de nouvelles campagnes poursuivies dans le cadre de recherches étendues sur l'évolution du Delta du Mékong.

La seconde partie de notre programme comportait l'exploration d'un certain nombre de tertres. Celle-ci a porté sur douze points répartis dans le centre et le nord du site. Les recherches ont abouti à dégager les restes d'anciens édifices en briques et leurs résultats se rattachent à certains égards, aux constatations de la première série. En deux points (édifices C et E), il est apparu que la couche archéo-

logique profonde se prolongeait sous les fondations. Il en résulterait à première vue que les constructions sont postérieures à celle-ci. Mais on peut concevoir que dans les variations d'un site urbain, des édifices en matériaux durs aient pu être substitués à des habitations légères qui leur étaient contemporaines et là encore il eût été nécessaire au cours de nouvelles campagnes de recueillir des constatations plus nombreuses avant d'avancer des conclusions. Il semble néanmoins que le mode de construction en briques, ne se soit pas imposé du premier coup sur un sol mouvant qu'elles qu'aient été les précautions prises pour choisir les croupes de sable ou pour asseoir les fondations sur une semelle de blocs de granit.

On se rappelle que de nombreux tertres étaient coiffés d'entassements de grosses pierres. Il est apparu que beaucoup d'entre eux masquaient des restes d'édifices en briques. Aucun affleurement rocheux n'apparaissant dans la plaine à proximité immédiate du périmètre urbain, on est conduit à penser que la présence de ces blocs est l'effet d'un apport intentionnel. A un autre égard, nous avons constaté que le tertre du Gò Cây còc (point O) était constitué d'un entassement cubique avec angles dressés et qu'il présentait un gradin. Au point E, nous avons dégagé d'un autre tertre, le Tûol Trèng, une sorte de chambre rectangulaire constituée de blocs de granit alignés sur plusieurs rangs et empilés sur plusieurs lits. Le soin apporté à cette disposition nous permet d'écarter l'idée d'accumulations analogues à celles que forment les cultivateurs européens pour débarrasser un terrain de ses obstacles. Il semble donc que des populations attardées, peut-être d'anciens autochtones privés d'une élite, aient subsisté sur le site après la destruction de la ville. Ces entassements ne sont pas sans rappeler ceux que forment de nos jours les Sâmrê dans la Chaîne des Cardamomes. A un autre égard, d'abondantes scories de fer ont été découvertes au-dessus des décombres du monument K. Celles-ci contiennent encore 40 à 50 p. 100 de métal, proportion qui se rencontre communément dans la métallurgie primitive des Kouys de la région du Phnom Dèk. Le matériel lithique que le site a livré a été recueilli par nous en surface ou rencontré à une faible profondeur. On est en droit de se demander si le fond de la population d'Oc-èo n'était pas constitué par des autochtones proches parents des Sâmrê dont il subsiste un rameau dans la presqu'île de Veal Rinh, à une distance relativement faible des frontières actuelles du Sud Viêtnam. Quoi qu'il en soit, le site paraît être demeuré habité après la ruine de ses édifices, et il ne fait guère de doute que la civilisation n'y ait connu un important recul.

Les restes dégagés des tertres sont généralement réduits à de simples fondations indiquant un plan carré ou rectangulaire avec parois ordinairement épaisses. Il n'y a que de faibles indications à en tirer sur l'importance et l'aspect des superstructures. Au cours de nos prospections céramiques, nous avons observé sur certains points, une forte densité de débris de tuiles. Celles-ci ne présentent jamais le profil semi-circulaire des tuiles romaines. Elles sont uniformément plates et s'accrochaient soit par un ou plusieurs tenons, soit par un trou de fixation. Une constatation importante, c'est que nous n'avons jamais rencontré ni pieds-droits de porte, ni seuil, ni linteau, ni marches d'escalier en grès et pas davantage de blocs de latérite. Quelques plaques de schiste ont été mises au jour, tandis que des dalles de granit, fournies sans doute par les pointements rocheux de la région, se révélaient plus abondantes. Les rares inscriptions sanskrites du Fou-nan de quelque étendue actuellement dénombrées sont tracées sur des fragments de dalles ou des pieds-droits en grès ou en schiste à l'exception de la pierre de Võ-canh qui est d'un granit grossier. Or l'emploi des deux premiers matériaux est apparu comme extrêmement rare, tant sur notre champ de fouilles que sur les autres sites du Transbassac. On peut dès lors se demander si les monuments d'Oc-èo ne devraient pas

être considérés comme de timides essais de constructions durables, ayant primitivement exclu tout autre emploi que celui de la brique, accessoirement du granit ou encore s'ils n'ont pas présenté une association fragile de la brique, du bois et peut-être du métal. Mais sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'état de ruine des vestiges est tel, que l'on ne peut que s'en tenir à une très grande réserve.

Par l'importance de leurs décombres ou la complexité de leur plan, deux de ces édifices méritent d'être examinés à part.

Le premier appelé Gò Cây Thị ou Tŭol Dom Tonléap (monument A), se présentait, avant travaux, comme une énorme butte surmontée de deux arbres et précédée au nord d'un tertre de faible élévation qui portait une habitation légère, dont nous n'avons pu obtenir le déguerpissement qu'en fin de campagne (Pl. VIII, *a*). Le dégagement fit apparaître une curieuse construction orientée est-ouest comprenant un avant-corps de 17 m. × 8 m., à deux perrons latéraux conduisant à un passage cruciforme sans accès avec le corps central (Pl. VIII, *b*). Celui-ci est constitué d'une construction de 22 m. 50 × 16 m. 50 qui se ramène essentiellement à quatre fosses centrales, profondes par endroits d'environ quatre mètres et entourées d'une succession de cavités périphériques de dimensions inégales mais de forme rectangulaire, au nombre d'une vingtaine. Le fond de toutes ces fosses présente un sol briqueté à deux niveaux, selon qu'elles sont situées au centre ou sur le pourtour. Aucune communication n'apparaît, ni entre les fosses centrales, ni entre les fosses périphériques, ni de celles-ci aux premières. Une dénivellation de 1 m. 75 entre l'une des fosses et la crête du mur de séparation avec l'avant-corps, interdit également l'accès au corps principal. Deux puits et des alvéoles ménagés dans le massif de briques, ont été dégagés en quelques points. Les deux premiers enfermaient une chambre souterraine, à en juger par des traces de dallage. L'un d'eux contenait des ossements de bovidé auxquels étaient superposés quelques grains de paddy noirs et durcis.

Le déblaiement des fosses centrales montra que celles-ci contenaient un remplissage de terre apportée de la plaine, avec des tessons, des perles[1], des fragments de bronze ou d'étain, des scories de fer et de menus objets, analogues à ceux que nous avions rencontrés dans nos coupes de terrain. C'est seulement à 2 m. 50 de profondeur qu'apparurent les décombres provenant de la chute des superstructures. La faible épaisseur de ceux-ci laisserait croire qu'elles n'étaient pas importantes ou que le vestige correspond à un soubassement ayant porté une construction en matériaux légers. Aucune tuile n'a été rencontrée. Seuls quelques motifs ornés d'une spirale en terre cuite ont été retirés des déblais.

Des traces de fumée sur une paroi, ainsi que quelques briques à surface localement vitrifiée laisseraient croire que les fosses centrales ont servi de fours. Mais la présence de scories de fer mêlées à la terre de remplissage, peut donner à penser aussi que le monument a été utilisé après sa ruine à de nouvelles fins. Il semble que l'on puisse exclure l'hypothèse d'un ouvrage militaire, d'une résidence ou d'un sanctuaire, faute de communications. Celle d'un monument funéraire, peut-être d'un ossuaire, offre davantage de consistance. L'absence de moyens d'accès entre l'avant-corps et le corps central ferait penser à ces tours d'exposition des morts de l'ancien Iran où l'on hissait les cadavres avec des cordes. Mais l'on peut penser aussi à des silos pour des approvisionnements dans une ville maritime. De toutes façons, cet étrange édifice n'a pas de répondant connu dans le Cambodge pré-angkorien.

---

[1] Nous employons ce terme, malgré toute l'équivoque qu'il contient, lui préférant ordinairement celui de grain d'enfilage utilisé par Déchelette.



a. Oc-èo. Le tertre du Gò Cây Thị (Monument A) avant dégagement.



b. Oc-èo. Le tertre du Gò Cây Thị (Monument A) après dégagement.

La seconde construction (monument K) correspondait à une butte avec excavation centrale, sur les bords de laquelle gisaient de grandes dalles en granit, énormes blocs monolithes dont l'un mesurait 3 m. 15 × 2 m. 75. L'endroit avait été profondément pillé par des bonzes venus chercher des briques et par une équipe d'orpailleurs chinois. Il ne restait donc à première vue qu'un faible espoir de se représenter, par déduction, l'aspect ancien de l'édifice.

Le déplacement des dalles préalablement localisées sur un plan, fit apparaître, sous celle-ci, un massif de briques aux parois épaisses, formant un réduit carré fermé sur trois côtés et rattaché, par des murs plus minces, à un rectangle enveloppant. La chambre centrale était ouverte à l'est. Les deux murs, dont l'un ne comportait que des traces, reliaient cette ouverture aux angles nord-est et sud-est du rectangle, selon deux demi-diagonales. Le dégagement fit apparaître d'autres dalles de granit dont quatre présentent de sobres moulures ainsi qu'une cuve à faible concavité. Au nord de la construction rectangulaire et en dehors de celle-ci, furent rencontrés, parmi les décombres, de nombreuses tuiles et des motifs de décoration en terre cuite. Ceux-ci portent un décor floral ou représentent des têtes de monstres *kīrtimukha*, parmi lesquelles se rencontre une tête de lion *siṃhamukha*, d'un admirable dessin naturaliste. D'autres fragments sont des motifs lotiformes qui semblent correspondre à des épis de crête. Deux bâtiments annexes paraissent avoir flanqué la construction principale, au nord et au sud. Le premier est réduit à des tronçons de fondations, parmi lesquels furent découverts un avant-bras et une main d'un petit Viṣṇu en grès tenant une boule.

Un essai d'anastylose en miniature nous a permis de reconstituer sur maquette le schéma du monument. Les dalles s'assemblent par tenons et mortaises. Celles qui présentent des moulures s'associent de façon à constituer une sorte de coupole sur plan carré comportant deux pignons avec des versants à profil convexe antérieurement portés par des pannes dont on discerne au moins deux logements. La surface couverte par cet ensemble correspondait à une dalle servant de plafond à une cellule dont la base reposait sur le massif de briques. La hauteur de celle-ci nous est inconnue, aucune des dalles périphériques ne nous étant parvenue complète. Elle enfermait probablement la cuve de faible dépression et se trouvait en retrait vers le fond, ce qui permettrait d'y avoir accès. Les parois de cette cellule reposaient directement sur la partie la plus épaisse des murailles de briques ce qui assurait une répartition judicieuse de la pression, mais leur association par un assemblage inspiré directement de la menuiserie ne leur assurait qu'une solidité précaire et là encore, il semble que l'on se trouve en présence d'une expérience malhabile.

Quoi qu'il en soit, il n'y a guère à hésiter sur l'identification de la cellule avec un *maṇḍapa*, type de construction enclose dans une autre dont on connaît quelques exemples dans le Cambodge pré-angkorien, notamment à Sambór-Prei Kŭk, à Hàn Čei, Trapăṅ Kŭk et tout près d'Aṅkor Bórĕi, au Phnoṃ Dà et à l'Așram Mahà Rosĕi. Une difficulté pouvait se présenter à propos des deux murs qui compartimentent le rectangle enveloppant selon deux demi-diagonales. Certaines de nos dalles, au demeurant très fragmentées, ne trouvent pas d'emploi dans le schéma que nous avons indiqué et il est possible qu'elles aient servi à parementer ces murs angulaires, à l'imitation des parois béantes d'une grotte, selon un procédé observé à Trapăṅ Kŭk par H. Parmentier.

On sait d'autre part qu'il existe au Phnoṃ Khyaṅ, dans le sud du Cambodge, un édifice en briques construit dans une grotte et que les Chams ont, de leur côté, souvent utilisé à des fins religieuses des anfractuosités naturelles. On se trouverait alors, semble-t-il, en présence d'un essai d'imitation en territoire deltaïque d'un temple rupestre, type d'édifice bien connu dans l'Inde et en Extrême-Orient. Les

têtes de monstres des parois parmi lesquelles se rencontre un masque léonin invitent aussi à un rapprochement avec les temples-grottes, entre autres avec les Bagh Caves de Gwalior et l'on pense à une répétition de têtes de lion en frise dans la façade de la grotte 3. L'on est tenté alors de situer ce curieux monument dans une période Gupta ou plutôt post-Gupta. Quoi qu'il en soit, il n'y a que peu de relations à établir entre les figurations en terre cuite qui décoraient les murs externes et les stucs de P'ră Pathŏm au Siam ou ceux de même nature rapportés d'Aṅkor Bórei en 1923, par Georges Groslier. C'est plutôt à une source indienne que semblent se rapporter directement ces représentations animales sans que se trouvent exclues des adaptations locales de motifs dérivés d'une souche commune dans l'aire des pays riverains du Golfe de Siam.

En fin de campagne, nous avons ouvert un dernier chantier au pied des pentes nord du Bathé, afin de reconnaître le contenu d'un groupe de tertres nommé Tŭol Sali. Cet emplacement offrait l'intérêt d'avoir livré, selon des déclarations concordantes, une image de Sūrya, dont une jambe porte l'indication d'une tige de botte et dont le costume présente des affinités indo-scythes [1]. L'endroit avait été profondément bouleversé par les bonzes, venus de très loin pour en extraire des briques. Selon les habitants, plusieurs statues en avaient été retirées. En surface, parmi les décombres, gisaient une cuve à ablutions et un élément d'un piédestal en schiste.

Les travaux de dégagement aboutirent à mettre au jour, les fondations de quatre monuments orientés de l'est à l'ouest. Deux d'entre eux au sud, paraissent avoir comporté deux chambres au dallage défoncé. Les deux autres sont sur plan carré et l'un présente une curieuse superposition de briques assemblées à un niveau inférieur selon les diagonales, puis au-dessus de celui-ci selon les axes, disposition qui laisserait croire que l'édifice a été reconstruit sur d'anciennes fondations. De nombreuses briques ont été sculptées et présentent les unes un rang de perles ou de pastilles entre deux filets, d'autres des rinceaux. Une colonnette cylindrique à sobre décor et des fragments d'un piédestal à motifs inspirés directement de la flore, semblent apparenter l'édifice à l'art de Sambór-Prei Kŭk. Une autre cuve à ablutions et une main d'un Viṣṇu en grès élevant une conque et adossée à un arc, furent également rencontrés.

Une masse considérable de témoins a été recueillie au cours de ces recherches. Des échantillons minéralogiques, des fragments ligneux, des graines, des ossements, des scories ont été prélevés à différents niveaux. Ils ont permis d'ouvrir des aperçus sur l'histoire du site, sa faune, sa flore ainsi que les ressources dont disposaient les habitants.

Quelques poids de filet se réfèrent à la pêche. Une pierre poreuse et des tampons de terre cuite à empreintes ont pu servir à décorer des étoffes. Des couteaux en fer dans la couche la plus profonde, tendent à indiquer que cette forme de la métallurgie était connue de haute époque. Des lingots ou des fragments de tiges en étain, en plomb, en bronze ou en argent, présentent un travail de courbure, d'aplatissement ou de torsion. Des morceaux de verre et des pierres semi-précieuses à demi façonnées témoignent d'une fabrication locale et d'un art de la glyptique établi sur place. De menus marteaux et des moules à bijoux ouvrent des aperçus sur la technique des orfèvres. Il n'est pas jusqu'à la présence de matières ou d'objets d'importation qui ne permette d'évoquer des relations commerciales étendues.

Les objets recueillis au cours des fouilles, obtenus en surface ou acquis des orpail-

[1] *Catal. Musée Blanchard de la Brosse*, I, p. 76-77 et V. Goloubew, *Les images de Sūrya au Cambodge*, *Cahiers de l'E. F. E. O.*, n° 22, Hanoi, 1940, p. 38-42.

leurs, représentent plusieurs milliers et leur étude a demandé de longs délais. Ils se répartissent de la manière suivante :

— un outillage lithique qui comprend des instruments en pierre polie, à section généralement quadrangulaire, la plupart dépourvus de soie d'emmanchement. Parmi eux figurent un disque à perforation centrale, un polissoir, un racloir et un curieux instrument de tréfilerie ;

— une série de *pesani*, avec ou sans rouleau. Certains de ceux-ci sont cylindriques, d'autres fusiformes. Un mortier a été trouvé intact, un autre ne présente plus qu'une moitié ;

— un secteur d'une roue en pierre, sans perforation centrale et probablement de signification solaire, avec rayons ;

— deux *liṅga* d'aspect naturaliste, l'un en granit, l'autre en grès et un *mukhaliṅga*.

— un torse hanché à l'indienne, un buste à chevelure d'un type peu commun en grès et divers fragments ;

— une vingtaine de tablettes à trois cupules en schiste, avec ou sans décor, de formes et de dimensions diverses ;

— une série de moules à bijoux, de type bivalve dont deux sont complets. La plupart sont en schiste. Pour certains, nous possédons des objets qui correspondent au dessin des matrices ;

— plusieurs milliers de perles d'enfilage en cristal de roche, cornaline, onyx, agate, améthyste, jais, corail, jaspe, malachite, jade, verre translucide ou opaque de couleurs variées. Toutes les formes des solides géométriques sont représentées dans les séries de la cristallisation naturelle ou les créations conventionnelles depuis les types sphérique, sphéroïde, cubique, parallélipipédique, rhomboïde, discoïde, cylindrique, polyédrique, biconique, jusqu'à ceux qui sont dérivés de l'association par leur base, de deux troncs de pyramides à quatre, six ou huit pans. Certaines de ces perles correspondent à des types qui se retrouvent à Kuala Selingsing en Malaisie, à Ańkor Bórĕi, au Siam, à Sa-huỳnh, au Laos. L'ensemble comprend un petit nombre de perles romaines ou pseudo-romaines et nous avons trouvé un morceau de verre à bigarrures, qui semble indiquer une fabrication locale de cette variété. La plupart de ces grains ont été forés en deux opérations effectuées de chaque bout. Mais certains demeurés inachevés, ne présentent pas de perforation. Une perle en verre bleu, munie d'une gorge paraît d'importation chinoise et il semble que des pièces d'importation se rencontrent confondues avec des produits manufacturés sur place. Des examens spectrographiques qui ne sont pas encore entièrement achevés permettront sans doute des comparaisons étendues avec des grains en matière vitrifiées provenant de sites rapprochés ou éloignés ;

— trois camées à symboles vishnouites ou çivaïtes et une soixante d'intailles sur cornaline, cristal de roche ou jaspe présentent des sujets très variés. Une première série porte de brèves inscriptions sanskrites en écriture *brāhmī* qui ont été rapportées paléographiquement à des dates comprises entre le IIe et le Ve siècle. D'autres pierres sont gravées de personnages masculins ou féminins représentés en pied ou en buste. Sur l'une on aperçoit une jeune femme élevant une coupe devant un foyer dans un geste de libation au feu. D'autres montrent un personnage de profil dont le chef est couvert d'une coiffure plate à bords étroits qui évoque curieusement des effigies en médaille de l'Inde du nord-ouest. En deux autres cas, on reconnaît sans ambiguïté le buste d'un personnage romain. Deux autres encore sont des *grylles* figures complexes qui connurent une grande vogue à Rome et des associations de ce genre se rencontrent aussi à Oc-èo en étain. Une dernière série comprend des représentations zoomorphes : un lion d'une admirable vérité naturaliste, un sanglier, un oiseau, le bœuf à bosse vu de face ou de profil, debout, en course ou au

repos. Enfin, une représentation manifestement romaine et d'un travail particulièrement délicat, est celle d'un coq sur un char tiré par deux souris. Certaines pierres ont reçu une préparation pour être façonnées en intaille ou en camée et sont demeurées inachevées. D'autres sont incomplètement gravées, ce qui tend à établir la réalité d'une glyptique locale sur des matières d'importation. On saisit sur quelques intailles, les étapes du travail de gravure et il est possible de discerner deux types de procédés techniques. Enfin, le verre a été utilisé parfois pour recevoir, à l'imitation des intailles, des représentations en creux, florales ou animales. Inversement, un gros cabochon en pâte de verre bleu turquoise, montre un buste de personnage coiffé d'un bonnet scythique à globules avec barbe et chevelure nattée. Il élève une fleur dont il aspire le parfum. Il ne fait guère de doute que l'on se trouve en présence d'un objet indoscythe, probablement sassanide. Un certain nombre de corindons enfin peuvent correspondre à des chatons de bagues dont ils se sont détachés;

— parmi les objets de bronze, au demeurant peu nombreux, nous citerons quelques représentations buddhiques, parmi lesquelles figurent une tête et une image gandhariennes, une statuette qui rappelle l'art d'Amarāvati, un éléphant, des cymbales, des grelots, des aiguilles à chas, une charmante petite lampe, portée par un *makara* et un secteur d'un miroir chinois qui paraît pouvoir être attribué aux Han postérieurs. Quelques scories de cuivre ont été trouvées au cours des fouilles;

— l'argent est représenté principalement par des monnaies à soleil ou à conque, d'un type fort rare jusqu'ici au Cambodge mais qui avait été signalé au Siam et en Birmanie. Beaucoup ont été coupées en deux, quatre ou huit secteurs de façon à constituer sans doute une monnaie divisionnaire;

— de nombreux objets en étain et quelques-uns en plomb peuvent se répartir en plusieurs séries. L'une est constituée de minces plaquettes rectangulaires munies d'un anneau de suspension qui portent soit des caractères sanskrits, soit des symboles vishnouites ou civaïtes, généralement une conque et un trident, soit des représentations animales. Quelques plaques de dimensions plus grandes et de forme circulaire, rectangulaire ou carrée, représentent des monstres vus de face et, dans un cas une curieuse scène paysagiste, avec un cervidé couché au pied d'un cocotier ou d'un *borassus* qu'encadrent le soleil et la lune. Il convient de signaler une charmante représentation féminine hanchée à l'indienne et vêtue d'un sarong. D'autres objets paraissent s'apparenter à des pendentifs ou des anneaux d'oreille, portant parfois un décor qui est la schématisation de deux poissons ou de l'hippocampe. D'autres pièces correspondent à des bracelets, des bagues, des sceaux, des grains de collier, etc. Fondus dans des moules bivalves dont nous possédons quelques modèles, il est vraisemblable que certains de ces objets étaient destinés à être recouverts d'une application de feuilles d'or, technique évidente pour au moins un pendentif. De nombreux lingots et fragments divers portant des traces de travail, ont été recueillis au cours des fouilles et sont l'indication d'une métallurgie locale;

— le site a livré en grande abondance des bijoux d'or, menus lingots, fils torsadés, courbés, aplatis ou tressés, indiquant un travail d'orfèvrerie. Ils se répartissent en plusieurs séries. Des grains de collier dont les proportions varient de dix millimètres à cinq dixièmes de millimètres, correspondent aux mêmes solides géométriques que les perles d'enfilage en verre ou en pierres semi-précieuses. Les bagues présentent des types très divers, depuis le simple anneau, jusqu'au modèle à chaton enrichi ou non de pierreries. Quelques-unes sont des sceaux portant des caractères sanskrits. Certaines sont ornées d'une menue figurine de bœuf à bosse accroupi. D'autres bijoux semblent être des pendentifs ou des anneaux d'oreilles, articulés ou non. Une médaille incuse du type des *bractéates* porte une effigie laurée avec le nom d'Antonin le Pieux et l'indication de sa quinzième puissance tribunitienne

soit 152 AD. Une seconde moins lisible semble pouvoir être assignée à Marc-Aurèle. Une autre qui a conservé un anneau d'attache montre une effigie assez fruste entourée d'un cercle de globules. D'autres objets sont des étuis, des pendeloques, des fleurs, des rosaces, des garnitures avec décor en filigrane et de destinations variées. On trouve parmi eux un clou d'or et des aiguilles à chas, ainsi que des feuilles gravées de personnages parmi lesquels on reconnaît une élégante joueuse de *harpe*. Beaucoup de ces bijoux présentent des affinités avec l'orfèvrerie indienne. Ils n'ont pas de répondant dans le Cambodge classique, ainsi que nous a permis d'en juger un examen approfondi des pièces du Musée de Phnom-Penh et des représentations des bas-reliefs d'Aṅkor. Certains procédés d'application du métal se reconnaissent cependant sur des bijoux en cuivre trouvés dans le Bàrày occidental dont le fond contient des vestiges pré-angkoriens. Enfin, il convient de mentionner quelques bagues conservées au Musée Albert Sarraut comme provenant d'Aṅkor Bórĕi, qui offrent une évidente parenté avec certains bijoux d'Oc-èo ;

— la terre cuite est représentée par des objets très divers. On rencontre des fusaïoles, des poids de filet, des cylindres d'oreilles, des tampons pour l'application d'empreintes, une série de grelots dont l'un a conservé ses billes. Beaucoup de récipients sont de forme sphérique ou sphéroïde. D'autres sont portés par un pied. Certains sont munis d'un bec et ce modèle paraît avoir été très répandu, à en juger par l'abondance des goulots trouvés au cours des fouilles ou même en surface. On rencontre de petites coupes portées par un pied, des écuelles très évasées, des vases à orifice étroit évoquant une gourde ou une bouteille. Deux types de couvercles se rencontrent, l'un à bouton, l'autre à orifice de préhension. D'autres récipients sont des creusets ou des calebasses de fondeurs. Les décors sont rares si l'on s'en rapporte au petit nombre de pièces demeurées intactes, mais il faut tenir compte de nombreux tessons qui nous font connaître une certaine variété d'ornementation. Celle-ci est souvent gravée dans la pâte et inspirée de combinaisons diverses de la ligne brisée. Dans d'autres cas, elle est obtenue par une succession de demi-cercles concentriques, opposés et décentrés, type dont le modèle se retrouve parmi certaines poteries publiées par M. I. H. N. Evans à l'issue de ses recherches dans l'État de Pérak. L'emploi du peigne peut être décelé sur de nombreux tessons, mais celui de la batte cordée apparaît tout aussi fréquent. Le sol d'Oc-èo étant jonché d'innombrables tessons, nous avons pu effectuer une large prospection céramique sur l'ensemble du site qui nous a permis de reconnaître des types *prédominant*, *commun*, *sporadique*, *rare* ou *exceptionnel* dont le dénombrement livre quelques présomptions sur des proportions relatives accompagnées de la restitution de types d'ustensiles tels des fourneaux dont aucun exemplaire ne nous est parvenu intact.

La découverte de lissoirs à poterie, celle d'une batte en bois dans un sol profond et non remanié, enfin celle d'une calotte en grès avec crans d'un type utilisé comme pivot dans les tours chinois, autorisent quelques déductions sur les procédés de fabrication. Le façonnage à la main a été courant, mais certaines pièces indiquent que la technique de la fabrication au tour était connue. Des récipients ont été lustrés ou au moins paraissent avoir reçu un engobe. Nous n'avons trouvé aucune anse. On discerne cependant sur quelques tessons un relief circulaire avec une succession de creux qui semblent correspondre à des impressions digitales. L'ensemble est souvent mal cuit. Certaines pièces peuvent avoir été confectionnées avec une argile limoneuse, donnant au four une pâte noire. Mais cette nuance apparaît plus généralement comme le signe d'un défaut de cuisson dans des récipients à parois épaisses, tandis que toute une série de mince épaisseur, à pâte rose, lisse et douce au toucher répond à des types élaborés.

Deux poteries sont identiques à celles qu'a livrées le site de Samrôṅ Sen. Quelques-unes font penser à la céramique de Sa-huỳnh. D'autres rappellent l'art de Kuala Selingsing. Lors d'une visite effectuée à Aṅkor Bórĕi, en compagnie de M. Pierre Dupont, le 28 décembre 1944, nous avons reconnu sur certains tessons des procédés techniques ou des types de décor identiques à ceux d'Oc-èo. Certaines formes de récipients sont communes aux deux sites. Les mêmes constatations se présentent sur tous les points archéologiques du Transbassac. Il semble donc qu'une certaine communauté d'industrie céramique ait régné dans tout le territoire situé au sud des fleuves. Cependant, nos fouilles d'Oc-èo nous ont permis d'attribuer au même art, une partie de tessons recueillis en 1941 par M. Pierre Paris, autour de la Mare aux Éléphants, près de Bà-rịa [1] dans le Cisbassac. On découvre parmi ceux-ci des débris de poterie vernissée analogue à celles des Kulen, ainsi que des fragments de grès T'ang ou Song, indiquant une époque assez tardive. Il est probable que parmi les modèles de récipients trouvés à Oc-èo, se présentent aussi des formes importées, bien qu'aucune ne réponde à des périodes aussi basses que celles de Bà-rịa. A un autre égard, devant la persistance de certains procédés techniques, on ne saurait incliner à trop de prudence avant de discerner dans la céramique d'Oc-èo, des critères parfaitement sûrs.

Aucune inscription datée autrement que par un examen paléographique n'a été rencontrée sur le site et l'on ne peut que se livrer à des conjectures sur la tranche du temps que recouvre le développement de la culture d'Oc-èo. En sol deltaïque remanié chaque année par le mouvement des débordements du Bassac la stratigraphie est incertaine et tout au plus a-t-elle permis de déterminer un mode ancien d'habitat ainsi que l'importance des accumulations verticales superposées à des sables, des argiles ou de la vase imbibée d'eau en permanence et où les témoins se trouvent généralement confondus. C'est par un classement des objets, l'analyse de traits stylistiques ou des affinités externes que l'on peut présumer une succession chronologique marquée par quelques jalons échelonnés du IIe aux VIe-VIIe siècles pour ne s'en tenir qu'aux faits les moins équivoques.

Un faisceau d'indications concordantes tend ainsi à intégrer la culture d'Oc-èo à celle du Fou-nan et rien parmi nos objets ne vient contredire les renseignements reçus des chroniqueurs chinois concernant cet ancien royaume. On peut donc discerner dans la ville d'Oc-èo la première rencontre d'un site founanais et comme elle a livré d'importantes informations sur la vie matérielle, une bonne part de l'obscurité qui régnait sur une civilisation mal connue se trouve ainsi levée. De rares objets chinois ont été recueillis. Toutes les affinités vont vers l'Inde et révèlent une culture mi-autochtone, mi-étrangère, assortie d'apports paléo-khmèrs ou proto-khmèrs.

La ville maritime d'Oc-èo reliée à la côte par un grand canal avec avant-port et à l'arrière-pays par d'autres canaux reconnus à l'exploration aérienne en 1946, se présente comme un ancien centre industriel et commercial ayant entretenu avec les rivages du Golfe de Siam, la Malaisie, l'Inde et l'Indonésie, l'Iran et certainement la Méditerranée par voie directe ou par intermédiaire, des relations de navigation étendue. Mais ce site n'a livré qu'une part de ses promesses. Des événements constamment adverses ont paralysé nos recherches et c'est sur une note amère qui ne laissera indifférent aucun archéologue que s'achèvera le récit des dernières tribulations de la grande cité d'Oc-èo.

---

[1] *BEFEO*, XLII, p. 211.

ÉTUDE SUR LE VĂN-MIẾU DE HÀ-NỘI

(TEMPLE DE LA LITTÉRATURE)

par

TRẦN-HÀM-TẤN

Assistant à l'École Française d'Extrême-Orient

L'étude du Văn-miếu a déjà été entreprise par G. Dumoutier [1] et L. Aurousseau [2] qui ont décrit le monument tel qu'il était à leur époque (respectivement en 1887 et en 1913). Ils ont traduit l'inscription de la plus ancienne des stèles qui s'y trouvent. Cependant nous avons cru devoir consacrer à ce monument historique une étude plus détaillée, jamais entreprise auparavant, et donner une traduction complète de deux stèles qui n'avaient pas encore été publiées intégralement, l'une de 1484, la plus ancienne stèle de l'époque des Lê et l'autre de 1529, de l'époque des Mạc. Elles apportent des précisions intéressantes sur les examens de doctorat au Việt-Nam et sur les premières érections de stèles au Văn-miếu de Hà-nội.

EMPLACEMENT ET ORIGINE

D'après le *Hoàng-Việt Địa Dư Chí* 皇越地輿誌 [3] le monument est situé au sud de la citadelle de Hà-nội. D'après le *Đại Nam Nhất Thống Chí* 大南一統志 [4] il est situé au sud-ouest de la citadelle, dans le hameau de Minh-giám 明監村 [5], huyện de Thọ-xương 壽昌縣, province de Hà-nội 河內省.

Plus tard, ne dépendant plus administrativement de Hà-nội, le Văn-miếu est devenu le temple de la littérature de Hà-đông 河東(省). Dans le répertoire des monuments historiques de l'École Française d'Extrême-Orient (1927), il dépend du village de Thịnh-hào 盛豪社, canton de An-hạ 安下總, huyện de Hoàn-long 環龍縣, province de Hà-đông (Tonkin).

---

(1) *Les Pagodes de Hanoi*, 1887, pp. 84-91.

(2) *Revue Indochinoise*, 1913, pp. 1-22.

(3) Ouvrage de Géographie composé par Phan-huy-Chú 潘輝注 et édité en 1833.

(4) Géographie composée par ordre de l'empereur Tự-Đức 嗣德 en la 5e année de son règne (1852), manuscrit de l'E.F.E.O., nº A. 69.

(5) D'après la Géographie de Đồng-khánh 同慶地輿誌 (manuscrit de l'E.F.E.O., nº A 537), le hameau de Minh-giám dépend du canton de An-hoà 安和總 huyện de Thọ-xương, province de Hà-nội.

Selon une déclaration du chef de rue Nguyễn-văn-Oánh 阮文瑩, ce hameau a changé de nom et s'est appelé en 1909 rue de Thanh-giám 清監舖, dépendant du 6e quartier de Hà-nội (C. 72 A, l. 5-6, Bibl. E.F.E.O., A. 850, 6). La liste des quartiers de Hà-nội en 1913, dans la Bibl. de l'E.F.E.O. La rue de Thanh-giám, également appelée rue de Hàng-hương 行香, est de plus dénommée rue Cao-đắc-Minh 高得明 du 6e quartier.

Le Van-miếu a-t-il été construit sur un emplacement nouveau ou sur celui d'un ancien temple et à quand remonte sa première fondation ? A ce propos, il convient de noter que l'édification d'un temple confucéen est toujours en rapport avec l'ouverture de collèges :

Le *Li-king* 禮經 dit en effet : «Tous ceux qui viennent de fonder un collège devront faire des offrandes au Saint Antérieur (c'est-à-dire à Tcheou-kong) et au Maître Antérieur (Confucius) 凡始立學者必釋奠於先聖先師[1].

Or, à Long-biên 龍編 (Long-pien), ancienne capitale du Việt-Nam sous la domination chinoise, il est probable qu'il y eut des écoles d'enseignement confucéen dès l'époque de Che-Sie 士燮 (Sĩ-Nhiếp) et plus tard à l'époque de Tou Houei-tou 杜慧度 (Đỗ-Tuệ-Độ). Che-Sie, lorsqu'il fut nommé *t'ai-cheou* (préfet) de Kiao-tcheou (Giao) en l'ère *Kien-ngan* (169-219 ap. J.-C.) des Han, devait résider à la capitale de Long-biên. Ses titres de Marquis de Long-biên 龍編侯 et de Marquis de Long-độ (Long-tou) 龍度亭侯 le prouvent. La géographie de *Đồng khánh* de Hà-nội reconnait en Long-đỗ 龍肚 et Long-biên les anciens noms de la capitale de Thăng-long 昇龍, c'est-à-dire Hà-nội.

Che-Sie était un érudit très versé dans le *Chou-king* et le *Tch'ouen-Ts'ieou*. L'historien Lê-văn-Hưu 黎文休 de l'époque *Hồng-đức* (1470-1497 ap. J.-C.) des Lê rappelle d'autre part que le pays de Việt étudia et comprit le *Che King*, le *Chou King*, les Rites et la Musique et devint une nation civilisée et lettrée, «à partir du prince Che»[2]. Il y a donc de fortes chances pour que les premières écoles aient été ouvertes au Việt-Nam du temps de Che-sie.

Après lui, Tou Houei-tou, successeur de Yuan 瑗, *ts'eu-che* 刺史 de Kiao-tcheou, pendant l'ère *Yi-hi* (405-418 ap. J.-C.) des Tsin, qui résidait aussi à Long-biên, «fit faire des réparations au collège»[3] et ce fait prouve qu'il y avait un collège à Long-biên avant son administration.

S'il y eut un collège ou des écoles à l'époque des Han et des Tsin à Long-biên (Hà-nội), il est vraisemblable qu'on édifia un «temple du Saint Antérieur et du Maître Antérieur», car on ne pouvait pas ne pas se conformer aux Rites.

Sans doute ce temple ne fut-il pas réparé par la suite mais laissé à l'abandon pendant les nombreuses années de troubles intérieurs qui suivirent. A leur avènement, les Đinh 丁 et les Lê 黎 (968-1009 ap. J.-C.) établirent leur capitale à Hoa-lư 華閭 (actuelle province de Ninh-bình 寧平省), et comme ils pratiquaient le bouddhisme, ce temple confucéen situé hors de leur capitale resta abandonné.

La 1re année *Thuận-thiên* 順天 (1010) des Lý 李, le fondateur de cette dynastie fit transférer sa capitale à la Grande Muraille 大羅城 et lui donna le nom de Thăng-long 昇龍 (Hà-nội actuel)[4]. Il commença par y faire des réparations aux édifices bouddhiques et taoïstes. C'est ce que montre l'édit suivant : «諸鄉邑所有寺觀已頹毀者悉重修之» (Tous les villages qui possèdent des édifices bouddhiques ou taoïstes en mauvais état doivent les réparer[5]). Remarquons que cet édit ne mentionne pas les temples confucéens et le fait est que jus-

---

[1] *Li ki*, k. 64, f° 18 a, l. 9, in *Wou king siang chouo* 五經詳說.

[2] Voir *Histoire de Che* 士紀 dans le *Đại-Việt Sử-ký Toàn-thư* 大越史記全書.

[3] Cf. *Ibid.*, partie historique concernant Tou Houei-tou.

[4] *Đại-Việt Sử-ký Toàn-thư*, *Bản-kỷ* q. 2, f° 3 a, col. 1-2.

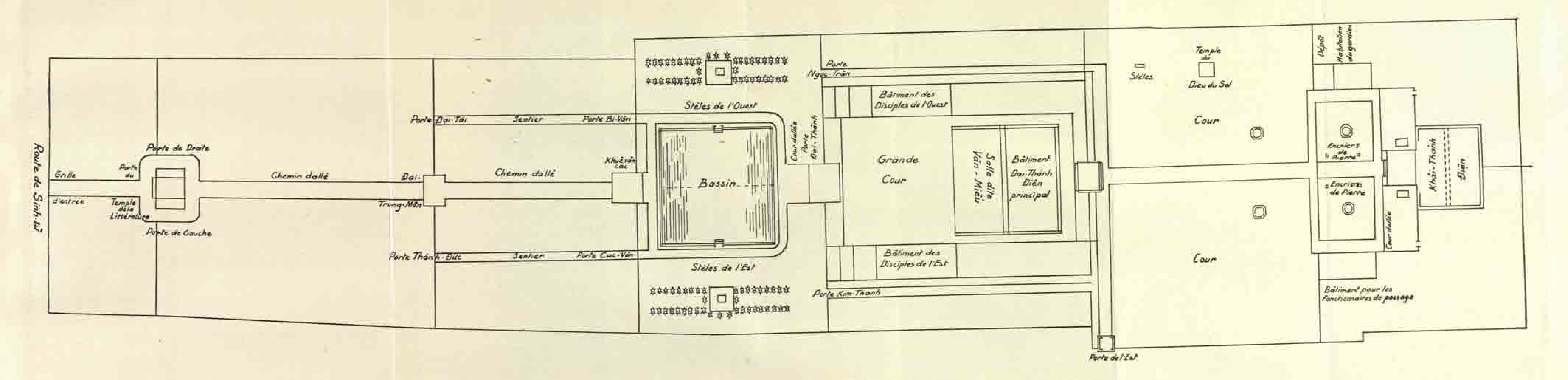
[5] *Op. cit.*, *Bản-kỷ*, q. 2, f° 4 a, col. 6-7. M. P. Demiéville, *Les Versions chinoises du Milindapraśna*, *BEFEO*, 1924, t. XXIV, p. 213, note 3, apporte sur cette prédilection de Thái-tổ pour les éditions bouddhiques des précisions intéressantes : «C'est ce que remarque en s'en désolant Lê-văn-Hưu 黎文休 au XIIIe siècle (cité ap. *Toàn-thư*, q. 2, 3 b). A propos du même fait, Ngô-thì-Sĩ rédigea une longue notice où sont relevés et classés tous les événements relatifs au bouddhisme à l'époque des Lý (citée ap. *Đại-Việt Sử-kí Bản-Kỉ*, q. 2, 4 b-7 a); cette notice offre peu

PLAN DU VĂN-MIẾU

(TEMPLE DE LA LITTERATURE DE HANOI)

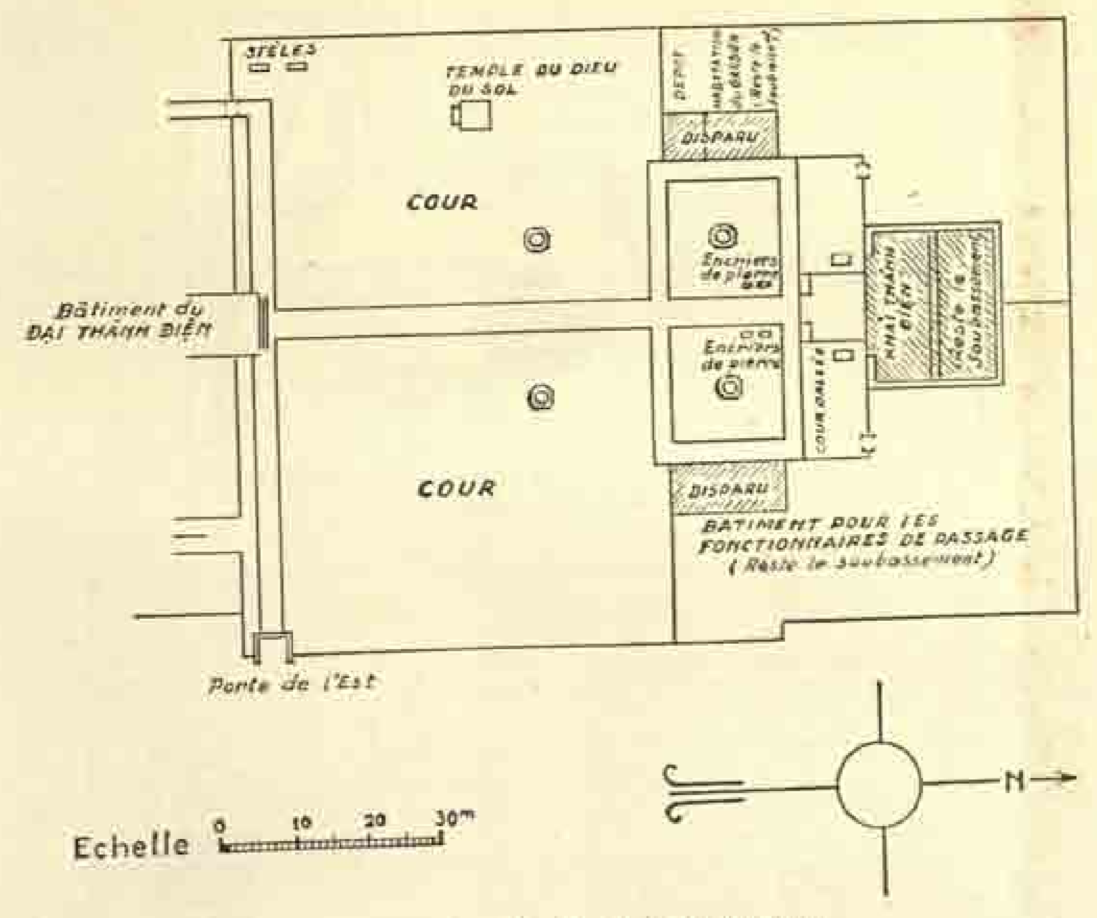
1913

Echelle de 0m0015 par mètre

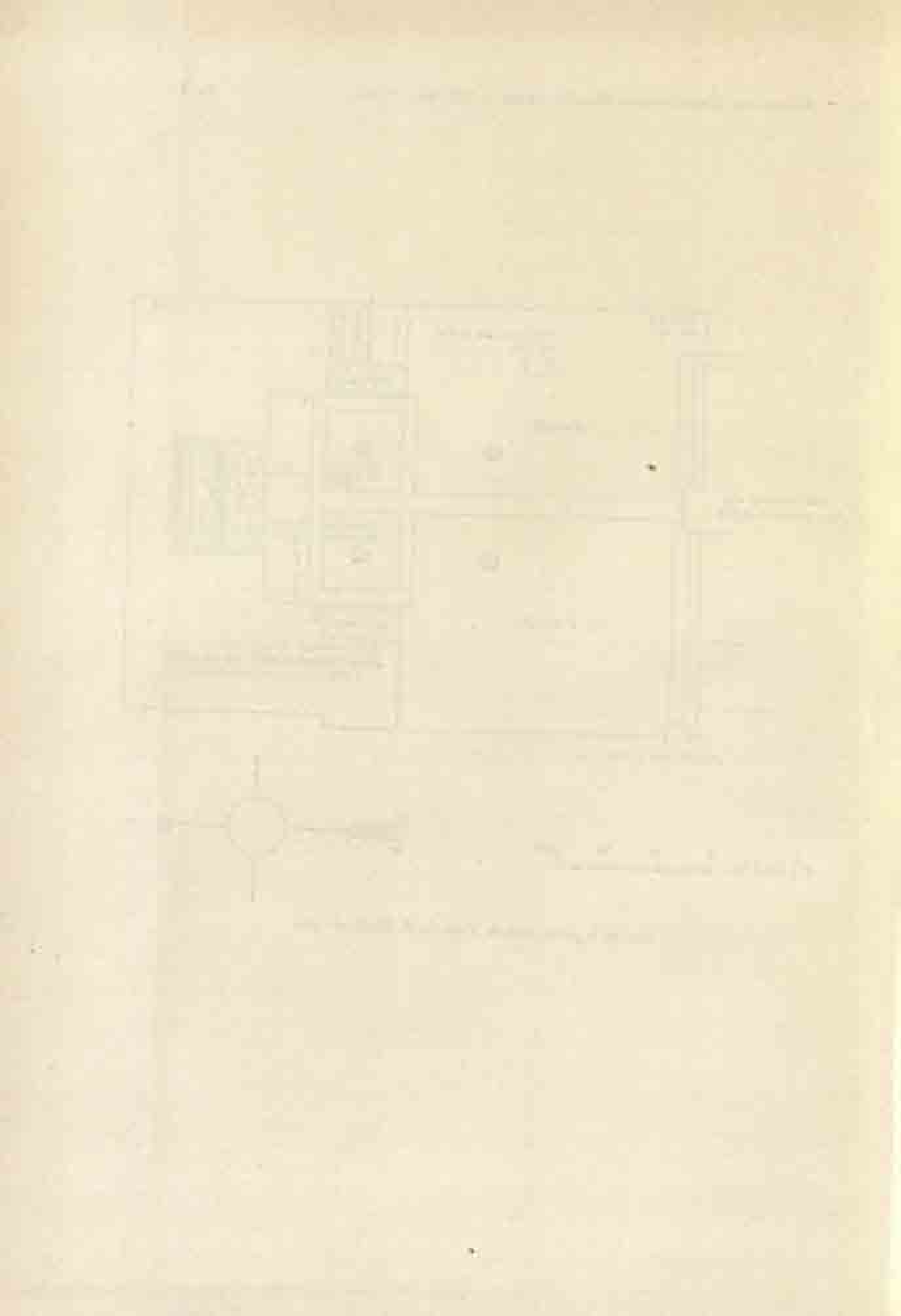


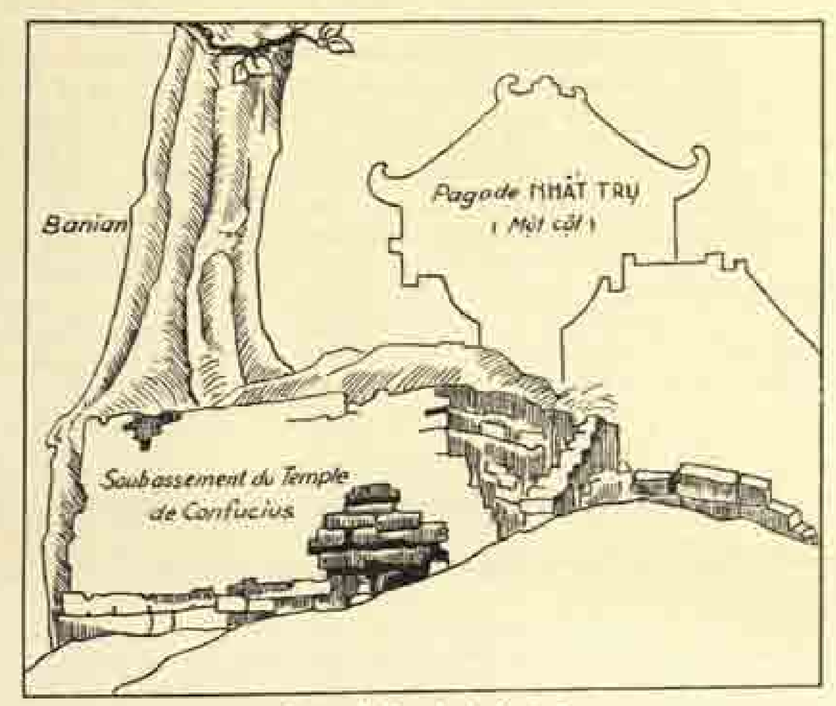
D'après 'Le Temple de la Littérature de Hanoi' par L. Aurousseau

REVUE INDOCHINOISE 1913

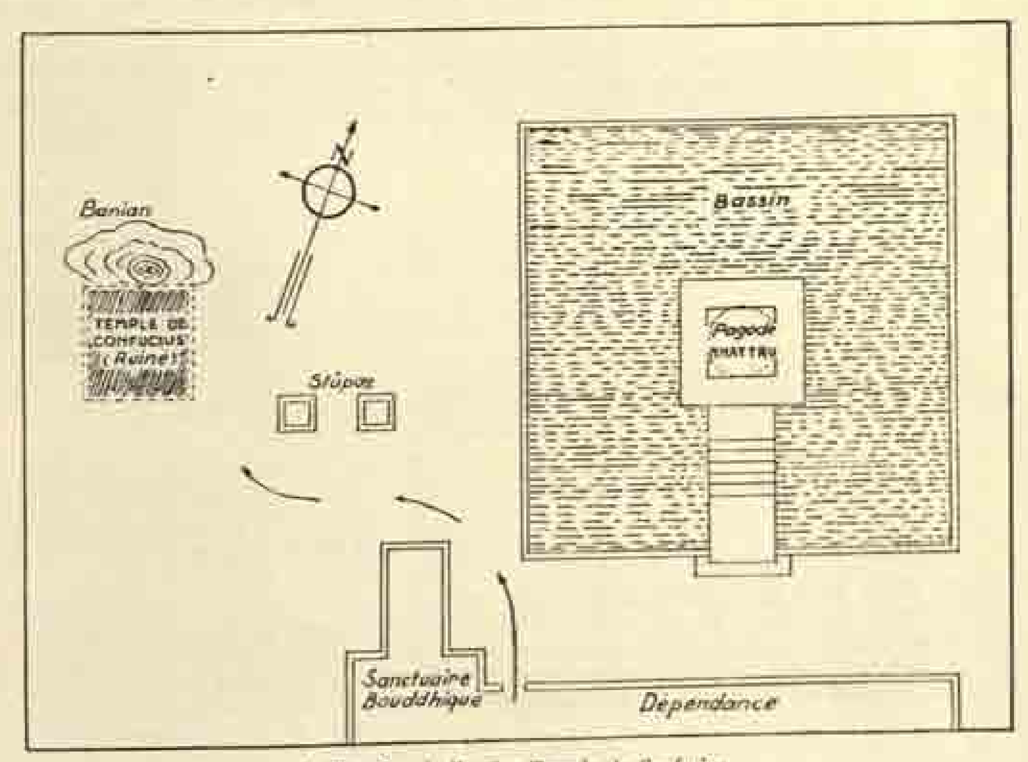


Plan de la partie nord du Vǎnmiếu de Hànội en 1950.

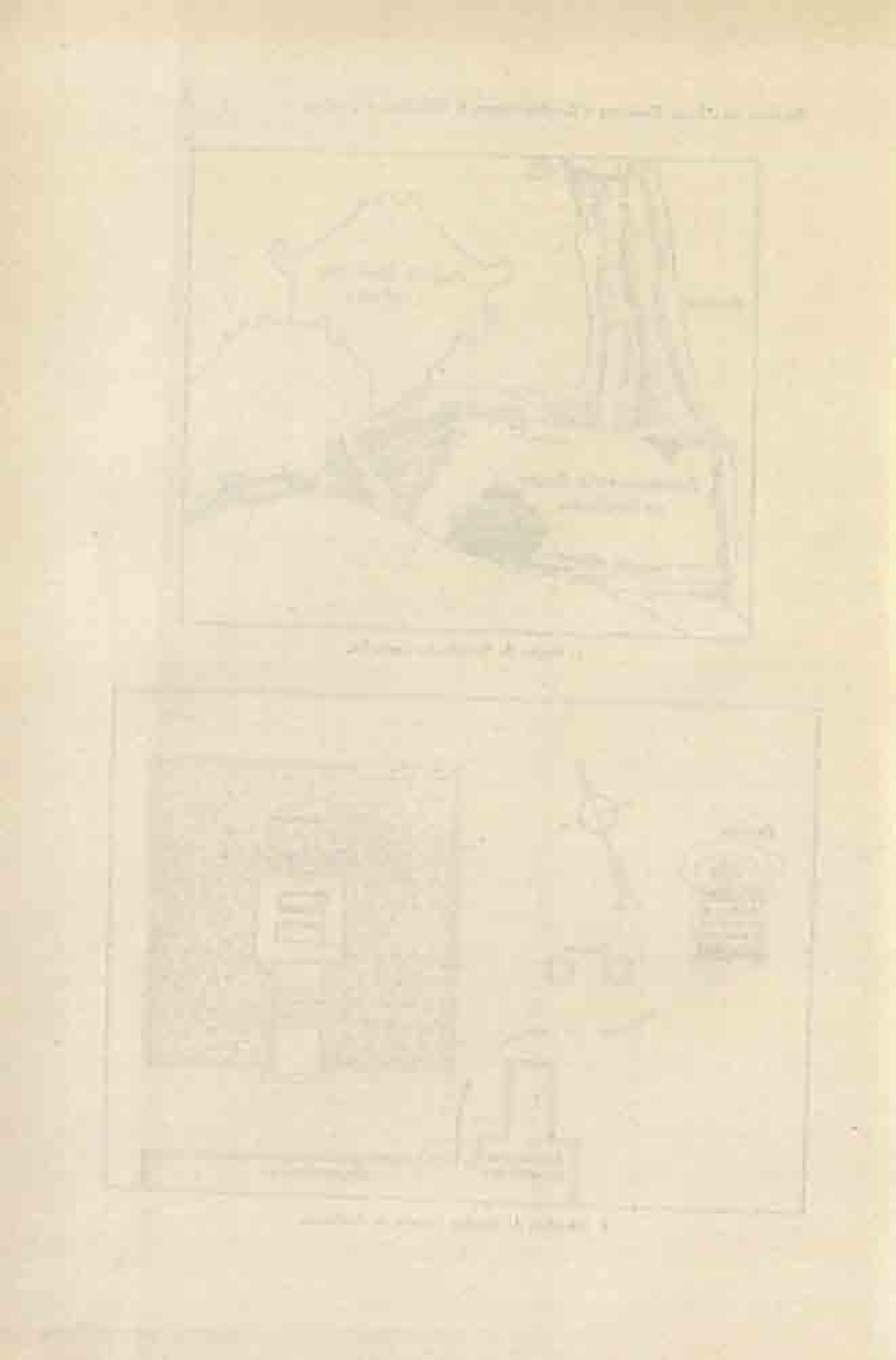




a. Restes du Temple de Confucius.



b. Situation de l'ancien Temple de Confucius.



qu'au début du règne de Thái-tông 太宗 (1028-1054), il ne semble pas qu'on se soit préoccupé de remettre le temple de la Littérature en état. Heureusement, dès l'époque *Minh-đạo* 明道 (1042), des ministres confucéens parurent à la cour (帝命儒臣)[1]. C'était là un signe précurseur du renouveau du confucianisme. Selon le *Đại Việt Sử-ký Toàn-thư*[2] : «Au 8e mois de l'automne de la 2e année *Thần-vũ* 神武 (1070) de l'empereur Thánh-tông 聖宗, on répara le temple de la Littérature 脩文廟, on érigea des statues de Confucius, de Tcheou-kong et de leurs quatre assistants 四配, on dessina les images des 72 Sages 七十二賢[3], on leur offrit des sacrifices solennels à chaque saison de l'année et l'Héritier Impérial Présomptif vint faire ses études dans le temple.»

L'emploi du caractère *Tu* (*Sieou*) 脩 = 修, «réparer» prouve bien l'existence d'un ancien temple qui fut peut-être même agrandi à cette époque.

Actuellement le Văn-miếu s'étend en largeur sur 75 m. sur sa face Nord, 60 m. sur sa face Sud et sur une longueur de 350 m. Ces dimensions ont été indiquées par L. Aurousseau (voir Pl. IX et X).

RÉPARATIONS SUCCESSIVES DU TEMPLE

Ainsi, le temple Văn-miếu fut réparé et sans doute agrandi la 2e année *Thần-vũ* (1070) des Lý. Mais le *Quốc-tử-giám*, Collège impérial, qui se trouvait derrière le temple et où l'on adorait dès la 7e année *Gia-long* (1808) le Duc Khải-thánh 啓聖公[4], ne fut fondé qu'au début du règne de Nhân-tông 仁宗. La 1re année *Anh-vũ-chiêu-thắng* 英武昭勝 (1076), sous ce dernier empereur, on choisit des mandarins civils comprenant les caractères chinois pour les admettre au Quốc tử-giám (選文職官員識字者入國子監)[5]. Au 2e mois de la 12e année

---

d'intérêt, car ces événements sont presque tous mentionnés dans le *Toàn-thư*. Elle était destinée à suppléer aux lacunes d'une recension des Annales où la plupart des passages relatifs au bouddhisme avaient été supprimés (sans doute la recension commandée à Ngô-thì-Sĩ et autres en 1775, cf. *BEFEO*, IV, 635, n. 4)».

[1] Cf. *Ibid.*, *Bản-kỷ*, q. 2, fº 32 *a*, col 1-2.

[2] *Bản-kỷ*, q. 3, fº 5 *a*, col. 1-2.

[3] L'auteur de l'histoire des Lý ne cite pas les noms de ces quatre assistants et de ces 72 sages, mais il est vraisemblable qu'à cette époque, contemporaine de la dynastie des Song en Chine, les statues et les images en question étaient faites sur le modèle Song, telles qu'elles sont décrites au paragraphe *Wen siuan wang miao* 文宣王廟 du chapitre des Rites dans le *Song-che*, k. 105, et dans le *K'ong tseu kia yu* 孔子家語, k. 9, reproduction d'une ancienne édition des Song, in *Sseu pou ts'ong K'an*.

[4] Titre honorifique que l'empereur Wen-tsong des Yuan 元文宗 (1329) accorda à Chou Leang-ko 叔梁紇 (Thúc Lương-ngột), père de Confucius (*Yuan che*, k. 34, fº 7 *b*, col. 13) en remplacement de son ancien titre honorifique de Duc du royaume de Ts'i 齊 (Tề-quốc-công) décerné par l'empereur Tchen tsong 眞宗 des Song (1009) [*Song che*, k. 105, fº 1 *a*, col. 13]. Sur l'ordre de l'empereur Gia-long, au début de son règne (1808), le culte de Khải-thánh devint également obligatoire dans les Văn-miếu des autres provinces du Việt-Nam (*Khâm-định Đại-nam Hội Điển Sự-lệ* 欽定大南會典事例, q. 90, fº 15-15).

A Hà-nội, on adorait le Duc K'ai-cheng (Khải-thánh) dans l'ancien Collège Impérial des Trần et des Lê depuis le début de l'ère *Gia-long* (1802) (啓聖祠在文廟之後原陳黎冑監之所嘉隆初改爲祠 (*Đại-nam Nhất Thống Chí*, fº 55 *a*, col. 4), et cela, sans doute, en application des règlements impériaux de la 7e année *Gia-long* (1808) et de la 18e année *Minh-mạnh* (1837) [Voir *Khâm-định Đại-nam Hội-Điển Sự-lệ*, q. 90, fº 14-15]. Malheureusement, il ne reste rien aujourd'hui de ce temple de Khải-thánh (voir sur le plan du Văn Miếu [Pl. IX] l'emplacement de cet ancien temple).

[5] *Đại-việt Sử-ký Toàn-thư*, *Bản-kỷ*, q. 3, fº 10 *a*, col. 1.

Thiên-ứng-chính-bình 天應政平 (1243) des Trần 陳, on fit des réparations à ce collège 重修國子監[1].

A la 3e année *Hồng-thuận* 洪順 (1511) de l'empereur Tương-dực 襄翼 des Lê, «Nguyễn-văn-Lang fut chargé de faire réparer au *Quốc-tử-giám* le palais de *Sùng-nho* (Honneur des Lettrés) et les six pièces de *Minh-luân* (Démonstration de la Morale), la cuisine et le dépôt des deux appartements latéraux et, en même temps, d'établir les habitacles des stèles de l'Est et de l'Ouest, de sorte que chaque travée de droite et de gauche fût occupée par une stèle (命阮文郎重修國子監崇儒殿及兩廡明倫六堂厨房庫房并新構東西碑室左右每間置一碑)[2].

Au 5e mois de la 1re année *Vạn-khánh* 萬慶 (1667) de l'Empereur Thần-tông 神宗 (dynastie restaurée des Lê), on fit des réparations au *Thái-học* (Grand Collège) 修太學. A ce moment, la plupart des murs et des bâtiments étaient en mauvais état. Le Ministre Phạm-công-Trứ 范公著 fut chargé des célébrations rituelles au *Quốc-tử-giám* et reçut l'ordre d'entreprendre un vaste plan de réparations pour ce collège[3].

Au 9e mois de la 23e année *Cảnh-hưng* 景興 (1762) de l'empereur Hiển-tông 顯宗, on fit de nouveau des réparations au *Quốc-tử-giám* 修國子監[4]. Vingt-trois ans plus tard, dans l'été de la 46e année *Cảnh-hưng* (1785), sur proposition favorable du *Hành-tham-tụng* 行參從 Bùi-huy-Bích 裴輝璧, ce fut le Thái-học que l'on remit en état[5].

D'après le *Hoàng-việt Địa-dư chí* édité en 1833, les travaux de réparation effectués par les Lê au temple consistèrent à laquer en rouge toutes les poutres et les colonnes du sanctuaire principal et des pièces accessoires et à bâtir des murs de briques sur les quatre côtés. Notons à ce propos, que le pavillon *Khuê-văn* 奎文閣[6], qui se trouve derrière la porte de Nghi 儀門 (Porte officielle ou de l'Étiquette), ne fut bâti que récemment. D'après le *Đại-Nam Nhất-thống-chí* de Hà-nội[7], quand l'empereur *Gia-Long* 嘉隆 (1802-1819) prit ce temple pour Văn-miếu de Hà-nội, il y fit établir le pavillon *Khuê-văn* et consacra au culte de Khải-thánh l'ancien Collège Impérial.

A en croire l'inscription du panneau suspendu sur la porte Đại-thành 大成門 嗣德三年戊子仲冬大修, cette porte subit d'importantes réparations la 3e année *Tự-đức* (1850), mais la mention de l'année cyclique *Meou-tseu* (*Mậu-tí*) sur cette inscription est manifestement une erreur.

Derrière le temple, une inscription datée de la 16e année *Tự-đức* (1863)[8] et rédigée par le *Bố-chính-sứ* 布政使 de Hà-nội Lê-hữu-Thanh 黎有聲 nous rapporte qu'il fit ériger sur chaque côté, deux pavillons de onze travées couverts de tuiles et qu'il fit disposer en ordre les stèles qui étaient dressées çà et là. Les stèles furent réparées, et gravées à nouveau dans les cas où les caractères n'étaient plus lisibles.

Sous le Protectorat français, en 1920, on fit également des travaux de répara-

[1] *Ibid.*, *Bản-kỷ*, q. 5, fo 14 *a*, col. 1-2. Le commentaire du *Khâm-định Việt-sử Thông-giám Cương-mục* 欽定越史通鑑綱目 nous confirme que ce *Giám* fut institué par l'empereur Nhân-tông des Lý.

[2] *Ibid.*, q. 15, fo 17 *a*, col. 2-4.

[3] *Khâm-định Việt-sử Thông-giám Cương-mục*, q. 32, fo 40 *a*, col. 1-3.

[4] *Ibid.*, q. 42, fo 15 *b*, col. 5.

[5] *Ibid.*, q. 46, fo 13 *b*, col. 2-4.

[6] Cf. dans L. Aurousseau, *Le Temple de la littérature de Hanoi*, in *Rev. Ind.*, 1913, le passage qui concerne cet édifice.

[7] Géographie de Tự-đức.

[8] E.F.E.O., Estamp. nos 1328-1328 *bis*.

tion. Ils furent entrepris par l'Administration de Hà-đông et dirigés par l'École française d'Extrême-Orient, car le temple a été classé monument historique par un arrêté en date du 24 novembre 1906. Depuis 1946, l'École a entrepris de nouveau des travaux de réparation au Văn-miếu.

CULTES

Quand le Temple de la Littérature fut remis en état la 2e année *Thần-vũ* (1070 ap. J.-C.) des Lý, on y adora ensemble Tcheou-kong, Confucius, les quatre assistants et 72 Sages[1]. Selon Tô-hiến-Thành 蘇憲誠 on construisit d'abord le temple particulier de Confucius[2] au sud de la citadelle, la 17e année *Đại-định* 大定 (1136) des Lý[3]. Chu-An 朱安, grand lettré des Trần, reçut après sa mort, à cause de ses éminentes vertus et de son vaste savoir, le titre posthume de Văn-trinh-công 文貞公 et fut adoré au Văn-miếu dès la 1re année *Thiệu-khánh* 天慶 (1370) de Nghệ-tông 藝宗[4]. Quant à Đỗ-tử-Bình 杜子平, il n'eût pas dû recevoir un pareil honneur, malgré son rang élevé dans le mandarinat. Car «il fit un mauvais usage de sa science et s'en servit pour séduire les gens» 曲學悅人. Néanmoins, sur l'ordre de l'empereur Nghệ 藝 des Trần 陳 (1360) il fut vénéré ainsi que Chu-An en qualité de «personnage digne de recevoir un culte subsidiaire» 從祀文廟[5].

Vers la fin des Trần, l'usurpateur Hồ-quí-Ly 胡季犛 écrivait dans son ouvrage sur le *Minh-đạo* 明道篇[6] pendant l'ère *Quang-thái* 光泰 (1388-1398) : «Tcheou-kong est toujours considéré comme Saint Antérieur, Confucius comme Maître

---

[1] Voir note 3, p. 91.

[2] Il y eut donc dès la 17e année *Đại-định* (1136) un temple particulier de Confucius dans la capitale de Thăng-long. On y fit des réparations la 9e année *Chính-long-bảo-ứng* (1171) et on y adjoignit un sanctuaire (*Đại-việt Sử-ký Toàn-thư*, *Bản-kỷ*, q. 4, f° 15 a, col. 7-8). Le *Thiếu-phó* posthume 贈少傅 Trương-hán-Siêu 張漢超 des Trần fut accepté à titre subsidiaire dans le culte de ce temple dédié à Confucius (1372) et il n'est pas vrai qu'il fut adoré dans le Temple de la Littérature comme l'a cru l'historien Ngô-sĩ-Liên (*op. cit.*, q. 7, f° 39).

Au jour *Đinh-tị*, 5e du 2e mois de la 2e année *Quang-thuận* (1461), l'empereur chargea le *Thiếu-bảo* Lê-quốc-Hưng 黎國興 de faire une offrande d'alcool au Maître Antérieur, Confucius, rite qui s'imposa par la suite (*op. cit.*, q. 11, f° 23 b, col. 3-5) et c'était donc dans ce dernier temple que se faisait normalement cette offrande solennelle bien que le commentaire du *Cương-mục* indique que cette offrande se faisait au temple de la Littérature (*Cương-mục*, q. 16, f° 24 b, col. 2-3).

D'après un religieux nommé Phạm-Đăng 范鄧 âgé de plus de 80 ans, qui servit à la pagode de Nhất-trụ 一柱寺 jusqu'à ces dernières années et vit de ses propres yeux le dernier temple de Confucius appelé vulgairement đền-Văn-Chương 殿文章 ou đền-Thánh-Khổng 殿聖孔, ce temple était érigé sur un fondement bâti en briques et de forme rectangulaire, ayant 3 mètres de large et 7 mètres de long, et vis-à-vis de la pagode de Nhất-trụ; il avait la même hauteur et la même grandeur que cette dernière pagode. Devant le sanctuaire s'ouvrait une petite cour et au milieu de l'autel était majestueusement disposé un siège (*cái-ngai*) vide. Quand l'emplacement fut envahi par les herbes et les arbres, il servit, semble-t-il, de lieu d'embuscades aux troupes chinoises des Pavillons Noirs. Le temple fut détruit et de nos jours il n'en subsiste que des fondements délabrés des deux côtés, la partie postérieure à laquelle s'attache un banian (*cây đề*) et la partie droite qui s'est maintenue grâce à un mur de briques anciennes (Voir Pl. XI).

[3] *Khâm định Việt-sử Thông-giám Cương-mục*, q. 5, f° 8 b, col. 6; f° 9 a, col. 2.

[4] *Đại-Việt Sử-ký Toàn-thư*, *Bản-kỷ*, q. 7, f° 34.

[5] *Ibid.*, q. 8, f° 4.

[6] «Rectification de la doctrine» comprenant 14 chapitres et présentés à l'ex-empereur Nghệ-tông 藝宗 des *Trần* (*Đại-Việt Sử-ký Toàn-thư* précité, *Bản-kỷ*, q. 8, f° 22.

Antérieur. Au temple de la Littérature, le premier est placé au centre, la face tournée vers le Sud, et le deuxième sur un des côtés, la face tournée vers l'Ouest »[1]. Cela prouve que Tcheou-kong et Confucius étaient encore adorés ensemble dans le temple à cette époque. Mais on lit dans une prière officielle pour les cérémonies du 1er jour *Đinh* 丁 des 2e et 8e mois, rédigée par le Ministre des Rites nommé Đàm-văn-Lễ 覃文禮 le 5e jour du 1er mois de la 28e année *Hồng-đức* 洪德 (1497) des Lê et adressée exclusivement à Confucius : « ... sur l'ordre de la Cour impériale nous offrons respectueusement des présents au génie Đại-thành-chí-thánh Văn-tuyên-vương 大成至聖文宣王[2] qui expliqua les paroles des souverains Yao et Chouen, étudia les institutions des rois Wen et Wou, rectifia les 6 livres canoniques et transmit les anciennes lois à la suite des siècles. Aujourd'hui, à l'occasion du 2e mois du printemps, nous célébrons notre cérémonie annuelle et nous vous prions de bien vouloir protéger cette doctrine pour qu'elle se répande partout et qu'elle contribue à la longévité de ce royaume. Que vos assistants tels que Phục-thánh-công du pays de Duyện [兗國復聖公 (Yuan-kouo Fou-cheng-kong) (Nhan-tử 顏子 : Yen-tseu)], Tông-thánh-công du pays de Thành [郕國宗聖公 (Tcheng-kouo Tsong-cheng-kong) (Tăng-tử 曾子 : Tseng-tseu)], Thuật-thánh-công du pays de Nghi (沂國述聖公 Yi-kouo Chou-cheng-kong) (Tử-tư 子思 : Tseu-sseu)], Á-thánh-công du pays de Châu [鄒國亞聖公 (Tcheou-kouo Ya-cheng-kong) (Mạnh-tử 孟子 : Mong-tseu)][3] et que les génies des pièces latérales viennent vous rendre hommage »[4]. Il ressort de ce texte qu'à partir des Lê, le temple fut uniquement consacré à Confucius. D'autre part, les cérémonies des premiers jours *Đinh* des 2e et 8e mois de chaque année dont la célébration est signalée dès la 8e année *Quang-thuận* 光順 (1467) (行文廟祭)[5] y furent accomplies régulièrement par la suite.

Au début de l'ère *Gia-long* (1802), le temple fut considéré comme le temple de la Littérature de tout le Bắc-thành 北城 (capitale du Nord ou Tonkin)[6].

La 2e année *Gia-long* (1803) sur un ordre impérial, une certaine somme fut

---

[1] *Ibid.*, q. 8, f° 22.

[2] Titre honorifique accordé à Confucius la 11e année *Ta-tö* (1307) des Yuan 元 (Nguyên) (*Yuan-che*, k. 22, f° 4 *b*, col. 1). On lit ses termes 文宣王 dans le *Ts'eu-Yuan* : « La 27e année *K'ai-yuan* (739) des T'ang 唐, on accorda à Confucius le titre posthume de Wen-siuan Wang (Văn-tuyên-vương) la 1re année *Ta-tchong-siang-fou* (*Đại-trung-tường-phù*) [1008] des Song, on adjoignit à ce titre les caractères Tche-cheng 至聖 (Chí-thánh) ». La 10e année *Ta-tö* (1306), il devait avoir les titres posthumes que l'on citait dans les invocations précédentes. Or, la 9e année *Kia-tsing* (1530) des Ming, on changea ses titres en Tche-cheng-sien-che 至聖先師 (Chí-thánh-tiên-sư); la 2e année *Chouen-tche* (*Thuận-trị*) [1645] des Ts'ing 清, en Ta-tch'eng tche-cheng wen-siuan sien-che K'ong-tseu (Đại-thành chí-thánh văn-tuyên tiên-sư Khổng-tử); la 14e année (1657), on le vénéra simplement sous les titres de Tche-cheng-sien-che K'ong-tseu (Chí-thánh tiên-sư Khổng-tử) ».

[3] Titres honorifiques ajoutés par faveur impériale 加封 à ces quatre assistants de Confucius par l'empereur Wen-tsong 文宗 des Yuan en 1330 (*Yuan-che*, k. 34, f° 7 *b*, col. 13; f° 8 *a*, col. 1). D'abord ils furent simplement honorés du titre de Duc de royaume, comme le fut le premier Yen Houei, et de Duc de commanderie (*Lịch Đại Thông Giám Tập Lãm* 歷代通鑑輯覽 q. 3, f° 30 *b*, col. 11) par l'empereur Tchen-tsong des Song en 1009. A la 6e année *Yuan-fong* (1083) de l'empereur Chen-tsong 神宗, Mong-K'o reçut le titre de Duc du royaume de Tcheou (*Song Che*, k. 16, f° 5 *a*, col. 3). La 3e année *Hien-chouen* (1267) de l'empereur Tou-tsong 度宗, Tseng-chen reçut le titre de Duc du royaume de Tch'eng et K'ong-Ki de celui de Duc du royaume de Yi (*Ibid.*, k. 105, f° 4 *a*, col. 8).

[4] *Sĩ-hoạn-châm-qui* 仕宦箴規, f° 87-89, manuscrit de l'E. F. E. O., n° A. 1387.

[5] *Đại Việt Sử-ký Toàn-thư*, q. 12, f° 27 *b*, col. 3.

[6] *Đại-Nam Nhất-thống Chí* de Hà-nội, géographie de Thọ-xương, f° 15 *a*, col. 2.

prélevée périodiquement sur le trésor pour l'achat des diverses offrandes que l'on présentait au Temple de la Littérature, lors des cérémonies obligatoires des jours *Đinh* du printemps et de l'automne. Quand, cinq années plus tard (1808), on donna l'ordre exprès de vénérer dans le temple les tablettes des génies (牌位), on y enterra sans doute, si l'on en croit l'instruction suivante, les statues que les Lý y avaient érigées : «... S'il se trouve des statues de génies dans les vieux temples d'une région quelconque, on choisira un terrain propre pour les enterrer afin d'éviter le blasphème 何轄舊廟原有神像各擇淨地埋藏以免褻瀆.» Le même édit contenait également les dispositions suivantes : «Dans la pièce centrale, on rendra un culte au Génie Principal; dans les premières pièces de gauche et de droite, on rendra un culte aux Assistants 配. Les autels de ces divinités devront tous être construits sur une estrade de briques sur laquelle sera édifié un tabernacle 龕 où l'on disposera les tablettes. Dans les deuxièmes pièces de gauche et de droite, on rendra un culte aux génies perspicaces 哲. Les troisièmes travées de gauche et de droite du vestibule 前堂 sont réservées aux Sages Antérieurs 先賢; les quatrièmes travées de gauche et de droite aux Lettrés Antérieurs 先儒[1]. Les tablettes de ces derniers seront rangées sur des estrades de briques[2].

La Géographie de Tự-đức de Hà-nội (rédigée par un ordre impérial de la 5e année *Tự-đức*, 1852) signale que le temple était la propriété de la province de Hà-nội[3].

Tout récemment, pour simplifier la gestion des affaires du Văn-miếu de Hà-nội, confiée jusque-là aux autorités de Hà-đông, fut fondée l'Association confucéenne des Amis du Văn-miếu 昇龍文廟斯文會 (arrêté du 26 octobre 1943 du Résident Supérieur au Tonkin). Cette Association a pour but de protéger les enseignements confucéens et de défendre les ressources mobilières et immobilières du Temple. Elle y organise, depuis quelques années, la célébration des anniversaires de Confucius.

LISTE DES PERSONNAGES VÉNÉRÉS COMME GÉNIES

DANS LE TEMPLE DE LA LITTÉRATURE DE HUẾ

Le Principal est Tche-cheng-sien-che-k'ong-tseu 至聖先師孔子 (Confucius).

Les quatre Assistants sont :

1. Yen-tseu 顏子 (Nhan-tử) nom personnel Houei 回 (Hồi), surnom Tseu-yuan 子淵 (Tử-uyên), originaire du pays de Lou 魯 (Lỗ), un des disciples de Confucius;
2. Tseng-tseu 曾子 (Tăng-tử) nom personnel Chen 參 (Sâm), surnom Tseu-yu 子輿 (Tử-dư), originaire du pays de Lou, un des disciples de Confucius;
3. Tseu-sseu 子思 (Tử-tư), surnom de K'ong Ki 孔伋 (Khổng Cấp), petit-fils de Confucius et élève de Tseng-chen, originaire du pays de Lou;
4. Mong-tseu 孟子 (Mạnh-tử) nom personnel K'o 軻 (Kha), surnom Tseu-yu 子輿 (Tử-dư) et Tseu-tch'ö 子車 (Tử-xa), originaire du pays de Tcheou 鄒 (Châu), un des disciples de Tseu-sseu 子思.

---

[1] Comme on ne désigne pas nommément les génies vénérés dans les Temples de la Littérature des provinces, je cite plus loin ceux du Temple de la Littérature de la capitale (Huế) [*Đại-Nam-Hội-Điển Sự Lệ*, q. 90, fo 6-8]. Dans cette liste ont été signalées les divergences que l'on peut constater avec la liste traditionnelle des Sages, disciples de Confucius, donnée par le *K'ong-tseu kia yu* 孔子家語. Nous indiquons également la transcription en *quốc-ngữ*.

[2] *Khâm-định Đại-Nam Hội-Điển Sự-lệ*, q. 90, fo 14.

[3] *Đại-Nam-Nhất-thống Chí*, Hà-nội, fo 45 a, col. 2-3.

Ces quatre assistants furent nommés par l'empereur Tou-tsong 度宗 des Song en 1267. «咸淳三年帝太學行舍菜禮以顏淵曾參孔伋孟軻配享»[1] : «La 3e année *Hien-Chouen* (1267), l'empereur vint au Grand Collège où il offrit à Confucius une simple offrande de légumes et pria Yen-yuan, Tseng-chen, K'ong-ki et Mong-k'o d'assister à cette offrande.»

Les dix génies perspicaces 十哲 sont :

1. Min-tseu 閔子 (Mẫn-tử), nom personnel Souen 損 (Tổn), surnom Tseu-k'ien 子騫 (Tủ-khiêm), originaire du pays de Lou 魯 (Lỗ);
2. Jan-tseu 冉子 (Nhiễm-tử), nom personnel Keng 耕 (Canh), surnom Po-nieou 伯牛 (Bá-ngưu), originaire du pays de Lou;
3. Touan-mou-tseu 端木子 (Đoan-mộc-tử), nom personnel Sseu 賜 (Tứ), prénom Tseu-kong 子貢 (Tử-cống), originaire du pays de Wei 衛 (Vệ);
4. Tchong-tseu 仲子 (Trọng-tử), nom personnel Yeou 由 (Do), surnom Ki-lou 季路 (Quí-lộ) ou Tseu-lou 子路 (Tử-lộ), originaire de Pien 弁 (Biện), [pays de Lou];
5. Pou-tseu 卜子 (Bốc-tử), nom personnel Chang 商 (Thương), prénom Tseu-hia 子夏 (Tử-hạ), originaire du pays de Wei;
6. Jan-tseu 冉子 (Nhiễm-tử), nom personnel Yong 雍 (Ung), prénom Tchong-kong 仲弓 (Trọng-cung); originaire du pays de Lou;
7. Tsai-tseu 宰子 (Tể-tử), nom personnel Yu 予 (Du), prénom Tseu-wo 子我 (Tử-ngã), originaire du pays de Lou;
8. Jan-tseu 冉子 (Nhiễm-tử), nom personnel K'ieou 求 (Cầu), prénom Tseu-yeou 子有 (Tử-hữu), originaire du pays de Lou;
9. Yen-tseu 言子 (Ngôn-tử), nom personnel Yen 偃 (Yển), prénom Tseu-yeou 子游 (Tử-du), originaire du pays de Lou;
10. Tchouan-souen-tseu 顓孫子 (Chuyên-tôn-tử), nom personnel Che 師 (Sư), prénom Tseu-tchang 子張 (Tử-trương), originaire du pays de Tch'en 陳 (Trần).

Les soixante-deux Sages 六十二賢, disciples de Confucius, sont :

1. Tan-t'ai Mie-ming 澹臺滅明 (Đam-đài Diệt-minh), surnommé Tseu-yu 子羽 (Tử-vũ), originaire du pays de Lou;
2. Yuan Hien 原憲 (Nguyên-Hiến), surnommé Tseu-sseu 子思 (Tử-tư) ou Yuan Sseu 原思 (Nguyên-tư), originaire du pays de Song 宋 (Tống);
3. Nan-kong Kouo 南宮适 (Nam-cung Quát), surnommé Tseu-yong 子容 (Tử-dong) ou Nam-yong 南容 (Nam-dong), originaire du pays de Lou;
4. Chang Kiu 商瞿 (Thương Cồ), surnommé Tseu-mou 子木 (Tử-mộc), originaire du pays de Lou;
5. Ts'i-tiao K'ai 漆雕開 (Tất-điêu Khai), surnommé Tseu-jo 子若, originaire du pays de Ts'ai 蔡 (Sái);
6. Sseu-ma Keng 司馬耕 (Ti-mã Canh), surnommé Tseu-nieou 子牛 (Tử-ngưu), originaire du pays de Song;
7. Yeou Jo 有若 (Hữu Nhược), surnommé Tseu-yeou 子有 (Tử-hữu), originaire du pays de Lou;
8. Yen K'ien 顏䇂 (Nhan-Khiên). Il n'y a que Yen Hing 顏幸 ou Sin 辛 (Hạnh ou Tân), surnommé Tseu-lieou 子柳 (Tử-liễu) et originaire du pays de Lou. Il est possible que le caractère 䇂 ressemblant à 幸 et à 辛, soit une erreur dans notre édition du *Đại Nam Hội Điển Sự-Lệ*;

[1] Cf. *Song-che*, L. 46, f° 3 a, col. 13; b, col. 1.

9. Wou-ma Che 巫馬施 (Vu-mã Thi), surnommé Tseu-k'i 子期 (Tử-kỳ), originaire du pays de Lou (selon le *KTKY*, du pays de Tch'en);
10. Ts'ao Siu 曹鉥 (Tào-Tuất), surnommé Tseu-siun 子循 (Tử-tuần), originaire du pays de Ts'ai.
11. Kong-souen Long 公孫龍 (Công-tôn Long), surnommé Tseu-che 子石 (Tử-thạch), originaire du pays de Tch'ou 楚 (Sở) (selon le *KTKY*, du pays de Wei);
12. Ts'in Chang 秦商 (Tần-Thương), surnommé P'ei-tseu 丕茲 (Phi-tì), originaire du pays de Lou;
13. Yen Kao 顏高 (Nhan Cao) [dans le *KTKY* on a Yen K'o 顏刻 (Nhan Khắc)], surnommé Tseu-kiao 子驕 (Tử-kiêu), originaire du pays de Lou;
14. Jang-sseu Tch'e 壤駟赤 (Nhưỡng-tứ Xích), surnommé Tseu-t'ou 子徒 (Tử-đồ), [dans le *KTKY*, Tseu-ts'ong 子從 Tử Tòng]; originaire du pays de Ts'in 秦 (Tần);
15. Che Tso-chou 石作蜀 (Thạch Tác-thục), surnommé Tseu-ming 子明 (Tử-minh), originaire de Tch'eng-ki 成紀 (Thành-kỷ), [Ts'in];
16. Kong-hia Cheou 公夏首 (Công-hạ Thủ), surnommé Tseu-tch'eng 子乘 (Tử-thừa), originaire du pays de Lou;
17. Heou Tch'ou 后處 (Hậu-Xử) [dans le *KTKY*, Che Tch'ou 石處 Thạch Xử], surnommé Tseu-li 子里 (Tử-lý), originaire du pays de Ts'i 齊;
18. Hi Yong-tien 奚容蒧 (Hề Dong-điểm) (dans le *KTKY*, Hi Tien), surnommé Tseu-tchö 子晳 (Tử-chiết), (selon le *KTKY*, Tseu Kiai 子偕 (Tử Giai) ou K'ai 楷 (Khải), originaire du pays de Wei;
19. Yen Tsou 顏祖 (Nhan Tổ) [dans le *KTKY*, Yen Siang 顏相 (Tương)], surnommé Tseu-siang 子襄 (Tử-tương), originaire du pays de Lou;
20. Kiu Tsing-kiang 句井疆 (Câu Tỉng-cương), surnommé Tseu-mong 子孟 (Tử-mạnh), originaire du pays de Wei;
21. Ts'in Tsou 秦祖 (Tần Tổ), surnommé Tseu-nan 子南 (Tử-nam), originaire du pays de Ts'in;
22. Hiuan Tch'eng 縣成 (Huyền Thành), surnommé Tseu-k'i 子祺 (Tử-kỳ) [dans le *KTKY*, Tseu-hong 子橫 (Tử Hoành)], originaire du pays de Lou;
23. Kong-tsou Kiu-tseu 公祖句茲 (Công-tổ Câu-tư) [dans le *KTKY*, Kong-tsou Tchou 諸 (Chư)], surnommé Tseu-tche 子之 (Tử-chi), originaire du pays de Lou;
24. Yen-Ki 燕伋 (Yến Cấp), surnommé Sseu 思 (Tư) [dans le *KTKY*, Tseu-sseu 子思 (Tử-tư)];
25. Yo K'ai 樂欬 (Nhạc-Khái), surnommé Tseu-cheng 子聲 (Tử-thanh), originaire du pays de Lou;
26. Ti Hei 狄黑 (Địch-Hắc), surnommé Si 皙 (Tích) ou Tchö-tche 晳之 (Chiết-chi), originaire du pays de Wei;
27. K'ong Tchong 孔忠 (Khổng-Trung), surnommé Tseu-mie 子蔑 (Tử-miệt), un des neveux de Confucius;
28. Kong-si Tien 公西蒧 (Công-tây Điểm) [dans le *KTKY*, Kong-si Kien 減 (Đảm)], surnommé Tseu-chang 子尚 (Tử-thượng), originaire du pays de Lou;
29. Yen Tche-p'ou 顏之僕 (Nhan Chi-bộc), surnommé Tseu-chou 子叔 (Tử-thúc), originaire du pays de Lou;
30. Che Tche-tch'ang 施之常 (Thi Chi-thường), surnommé Tseu-heng 子恆 (Tử-hằng), originaire du pays de Lou;

---

(1) Voir *K'ong-tseu-kia-yu* (désormais abrégé en *KTKY*), p. 795, k. 4, f° 4 a, col. 10 et (p. 447, 15) k. 9, f° 6 b, col. 4.

31. Ts'in Fei 秦非 (Tần-Phi), surnommé Tseu-tche 子之 (Tử-chi), originaire du pays de Lou;

32. Fou Pou-ts'i 宓不齊 (Phục Bất-tề), surnommé Tseu-tsien 子賤 (Tử-tiện), originaire du pays de Lou;

33. Kong-ye Tch'ang 公冶長 (Công-dã Tràng), surnommé Tseu tch'ang 子長 (Tử-trường) ou Tseu-tche 子之 (Tử-chi), originaire du pays de Lou;

34. Kong-si Ngai 公晳哀 (Công-tích Ai), surnommé Ki-ts'eu 季次 (Quí-thứ) ou Ki-k'ouang 季況 (Quí-huống), originaire du pays de Ts'i;

35. Kao Tch'ai 高柴 (Cao-sài), surnommé Tseu-kao 子羔 (Tử-cao), originaire du pays de Wei (dans le *KTKY*, du pays de Ts'i);

36. Fan Siu 樊須 (Phàn-tu), surnommé Tseu-tch'e 子遲 (Tử-chì), originaire du pays de Lou;

37. Kong-si Tch'e 公西赤 (Công-tây Xích), surnommé Tseu-houa 子華 (Tử-hoa), originaire du pays de Lou;

38. Leang Tchen 梁鱣 (Lương-chiên), surnommé Chou-yu 叔魚 (Thúc-ngư), originaire du pays de Ts'i;

39. Jan Jou 冉孺 (Nhiễm-Nhụ), surnommé Tseu-lou 子魯 (Tử-lỗ), originaire du pays de Lou;

40. Po Kien 伯虔 (Bá-Kiền), surnommé Tseu-si 子析 (Tử-tích), [dans le *KTKY*, K'ai 楷 (Khải)], originaire du pays de Lou;

41. Jan Ki 冉季 (Nhiễm-Quí), surnommé Tseu-tch'an 子產 (Tử-sản), originaire du pays de Lou;

42. Ts'i-tiao Tch'e 漆雕哆 (Tất điêu Si), surnommé Tseu-lien 子斂 (Tử-liễm), originaire du pays de Lou;

43. Ts'i-tiao T'ou-fou 漆雕徒父 (Tất-điêu Đồ-phủ) [dans le *KTKY*, Ts'i-tiao Ts'ong 從 (Tòng)], surnommé Tseu-wen 子文 (Tử-văn), originaire du pays de Lou;

44. Chang Tsö 商澤 (Thương-Trạch), surnommé Tseu-sieou 子秀 (Tử-tú), originaire du pays de Lou;

45. Jen Pou-ts'i 任不齊 (Nhiệm Bất-tề), surnommé Siuan 選 (Tuyển), [dans le *KTKY*, Tseu-siuan 子選 (Tử-tuyển)], originaire du pays de Tch'ou;

46. Kong-leang Jou 公良孺 (Công-lang Nhụ), surnommé Tseu-tcheng 子正 (Tử-chính), originaire du pays de Tch'en;

47. Kong-kien Ting 公肩定 (Công-kiên Định) [dans le *KTKY*, pas de Ting], surnommé Tseu-tchong 子中 (Tử-trung), originaire du pays de Lou;

48. K'iao Tan 鄡單 (Kiều-Đan), surnommé Tseu-kia 子家 (Tử-gia), (dans le *KTKY*, il ne figure pas dans la liste des soixante-douze disciples de Confucius);

49. Han-fou Hei 罕父黑 (Hãn-phủ Hắc) [dans le *KTKY*, Tsai-fou 宰父 (Tể-phủ)], surnommé Tseu-so 子索 (Tử-sách), originaire du pays de Lou;

50. Yong K'i 榮旂 (Vinh-Kỳ), surnommé Tseu-lin 子麟 (Tử-lân) [dans le *KTKY*, Tseu-k'i 子祺 (Tử-kỳ)], originaire du pays de Lou;

51. Tso-jen Ying 左人郢 (Tả-nhân Dĩnh) [dans le *KTKY*, Tso Yinh tout court], surnommé Tseu-hing 子行 (Tử-hành), originaire du pays de Lou;

52. Tcheng Kouo 鄭國 (Trịnh-Quốc), surnommé Tseu-t'ou 子徒 (Tử-đồ), originaire du pays de Lou (dans le *KTKY*, il ne figure pas dans la liste des soixante-douze disciples de Confucius);

53. Yuan K'ang 原亢 (Nguyên-Kháng), surnommé Tseu-tsi 子籍 (Tử-tịch), originaire du pays de Lou;

54. Lien-Kie 廉潔 (Liêm-Khiết), surnommé Yong 庸 (Dong) ou Tseu-ts'ao 子操 (Tử-thao) [dans le *KTKY*, Tseu-ts'ao 子曹 (Tử-tào)], originaire du pays de Wei;

55. Chou-tchong Houei 叔仲會 (Thúc-trọng Hội), surnommé Tseu-k'i 子期 (Tử-kỳ), originaire du pays de Lou;

56. Kong-si Yu-jou 公西輿如 (Công-tây Du-như), surnommé Tseu-chang 子上 (Tử-thượng), originaire du pays de Lou;

57. K'ouei-Souen 邽巽 (Khuê-tốn), surnommé Tseu-lien 子斂 (Tử-liễm), originaire du pays de Lou;

58. Tch'en K'ang 陳亢 (Trần-Kháng), surnommé Tseu-k'ang 子亢 (Tử-Khang), ou Tseu-k'in 子禽 (Tử-cầm), originaire du pays de Tch'en;

59. K'in Tchang 琴張 (Cầm-Trương) ou K'in-Lao 牢 (Lao), surnommé Tseu-k'ai 子開 (Tử-khai) ou Tseu-tchang 子張 (Tử-trương), originaire du pays de Wei;

60. Pou-chou Tseu-cheng 步叔子乘 (Bộ-thúc Tử-thặng) [dans le KTKY, Pou-chou Cheng), surnommé Tseu-tch'o 子車 (Tử-xa), originaire du pays de Ts'i;

61. Chen Tch'eng 申棖 (Thân Chành), surnommé Tcheou 周 (Chu), originaire du pays de Lou [dans le KTKY, Chen Tsi 申續 (Thân Tích), surnommé Tseu-tcheou 子周 (Tử-chu)];

62. Yen K'ouai 顏噲 (Nhan-khoái), surnommé Tseu-cheng 子聲 (Tử-thanh), originaire du pays de Lou.

Les Lettrés Antérieurs 先儒 sont :

1. Tso K'ieou-ming 左邱明 (Tả Khâu-minh), T'ai-che 太史 du royaume de Lou 魯, à l'époque Tch'ouen Ts'ieou, auteur du *Tso tchouan* 左傳, commentaire du *Tch'ouen ts'ieou*;

2. Kou-leang Tch'e 穀梁赤 (Cốc-lương Xích), originaire du royaume de Lou, à l'époque Tch'ouen Ts'ieou, un des élèves de Tseu-hia 子夏, auteur du *Kou-leang tchouan*, autre commentaire du *Tch'ouen ts'ieou*;

3. Kao-t'ang Cheng 高堂生 (Cao-đường Sinh), originaire du pays de Lou, sous les Han 漢 (Hán) antérieurs, qui récita 17 chapitres du livre canonique des Rites (partie relative aux lettrés 士禮);

4. Mao Tch'ang 毛萇 (Mao Chành), originaire du pays de Tchao 趙, sous les Han antérieurs; il nous a transmis la version du 詩經 qui porte son nom; on l'appelle aussi Siao Mao-kong 小毛公;

5. Tou Tch'ouen 杜春 (Đỗ Xuân), originaire de Keou-che 緱氏 (Câu-thị) sous les Han postérieurs; il aurait transmis le livre des Rites des Tcheou 周禮 au Maître Lieou Hin 劉歆;

6. Wang T'ong 王通 (Vương Thông), originaire de Long-men 龍門 (Long-môn), sous les Souei 隋, auteur du *Yuan K'ing* 元經 (Nguyên Kinh), imitation du *Tch'ouen ts'ieou* et du *Tchong Chouo* 中說 (*Trung Thuyết*) composé sur le modèle du *Louen Yu* 論語 (*Luận-ngữ*); on l'appelle aussi Wen-tchong-tseu 文中子 (Văn trung tử);

7. Ngeou-yang Sieou 歐陽修 (Âu-dương Tu), originaire de Lu-ling 廬陵, sous les Song 宋, auteur de nombreux ouvrages tels que *Tsi Kou Lou* 集古錄 (*Tập Cổ Lục*), *Mao Che Pen Yi* 毛詩本義 (*Mao Thị Bản Nghĩa*), *Sin T'ang Chou* 新唐書 (*Tân Đường Thư*), etc.; on l'appelle aussi Lieou-yi-sien-cheng 六一先生 (Lục-nhất-tiên-sinh);

8. Tcheou Touen-yi 周敦頤 (Chu Đôn-di), originaire de Ying-tao 營道, sous les Song, auteur du *T'ai ki t'ou chouo* 太極圖說 (*Thái Cực Đồ Thuyết*) et du *T'ong Chou* 通書 (*Thông Thư*); on l'appelle aussi Lien-k'i-sien cheng 濂溪先生 (Liêm-khê-tiên-sinh);

9. Tch'eng Yi 程頤 (Trình Di), originaire de Lou-ts'ö 陸澤, sous les Song,

auteur de commentaires du *Tcheou Yi* et du *Tch'ouen ts'ieou*; on l'appelle aussi Yi-tch'ouan-sien-cheng 伊川先生 (Y-xuyên-tiên-sinh);

10. Tchang Tsai 張載 (Trương Tái), originaire de Hong-k'iu 橫渠 (Hoành-cừ), sous les Song, auteur du *Yi Choue* 易說 (*Dịch Thuyết*) et du *Tcheng Mong* 正蒙 (*Chính Mông*); on l'appelle aussi Hong-k'iu-sien-cheng 橫渠先生 (Hoành-cừ tiên-sinh);

11. Yang-tseu 楊子 (Dương-tử), originaire de Tsiang Lo 將樂 (Tương-lạc), sous les Song, auteur du Eul Tch'eng Tsouei Yen 二程粹言 (Nhị Trình Tóy Ngôn), etc.; on l'appelle aussi Kouei-chan-sien-cheng 龜山先生 (Qui-sơn-tiên-sinh) [son véritable nom est Yang Che 楊時 (Dương Thì)];

12. Tchou Hi 朱熹 (Chu Hi), originaire de Kien-ngan 建安 (Kiến-an), sous les Song, auteur de nombreux ouvrages tels que le *Tcheou yi pen yi* 周易本義 (*Chu dịch Bản Nghĩa*), le *Che tsi tchouan* 詩集傳 (*Thi Tập Chuyện*), etc.; on l'appelle aussi K'ao-t'ing-sien-cheng 考亭先生 (Khảo-đình-tiên-sinh) ou Houei-ngan-sien-cheng 晦庵先生 (Hối-am-tiên-sinh);

13. Lou Kieou-yuan 陸九淵 (Lục Cửu-uyên), originaire de Kin-k'i 金谿 (Kim-khê), sous les Song; on a de lui le recueil *Siang chan tsi* 象山集 (*Tượng Sơn Tập*); on l'appelle aussi Sian-chan-sien-cheng 象山先生 (Tượng-sơn-tiên-sinh);

14. Ts'ai Chen 蔡沈 (Sái Thẩm), originaire de Kien-yang 建陽, sous les Song, auteur du *Chou king tsi tchouan* 書經集傳 (*Thư kinh tập chuyện*); on l'appelle aussi Kieou-fong-sien-cheng 九峰先生 (Cửu-phong-tiên-sinh);

15. Hiu Heng 許衡 (Hứa Hành), originaire de Ho-nei 河內 (Hà-nội), sous les Yuan (Nguyên), avait composé le *Tou Yi Sseu Yen* 讀易私言 (*Độc Dịch Tư Ngôn*), etc.; on l'appelle aussi Lou-tchai-sien-cheng 魯齋先生 (Lỗ-chai-tiên-sinh);

16. Tch'en Hien-tchang 陳獻章 (Trần Hiến-chương), originaire de S'in-houei 新會 (Tân-hội), sous les Ming, calligraphe; on a de lui le recueil *Po cha tsi* 白沙集 (*Bạch Sa Tập*); on l'appelle aussi Po-cha-sien-cheng 白沙先生 (Bạch-sa-tiên-sinh);

17. Wang Cheou-jen 王守仁 (Vương Thủ-nhân), originaire de Yu-yao 餘姚 (Dư-diêu), sous les Ming; on a de lui le recueil *Wang Wen Tch'eng Ts'iuan Chou* 王文成全書 (*Vương Văn Thành Toàn Thư*); on l'appelle aussi Yang-ming-sien-cheng 陽明先生 (Dương-minh-tiên-sinh);

18. Kong-yang kao 公羊高 (Công-dương Cao), originaire du pays de Ts'i 齊 (Tề), à l'époque des Royaumes combattants, un des élèves de Tseu hia 子夏 (Tử-hạ), auteur du *Kong-yang tchouan* 傳, second commentaire du *Tch'ouen ts'ieou*;

19. Fou Cheng 伏勝 (Phục Thắng), originaire de Tsi-nan 濟南 (Tế-nam), sous les Han (Hán), auteur du *Chang Chou Ta Tchouan* 尚書大傳 (*Thượng Thư Đại Chuyện*); la postérité l'appelle Fou-cheng 伏生 (Phục-sinh);

20. K'ong Ngan-kouo 孔安國 (Khổng An-quốc), un des descendants de Confucius, sous les Han; il déchiffra les anciens livres trouvés en faisant des fouilles dans la maison de Confucius. (Sous l'empereur Hiao-king 孝景 (156-143 av. J.-C.) des Han, Kong-wang 恭王 du pays de Lou fit détruire l'ancienne maison de Confucius, ce qui permit de retrouver dans les murs des livres canoniques en caractères anciens.)[1].

21. Tong Tchong-chou 董仲舒 (Đổng Trọng-thư), originaire de Kouang tch'ouan 廣川 (Quảng-xuyên), sous les Han, auteur du *Tch'ouen Ts'ieou Fan Lou* 春秋繁露 (*Xuân Thu Phồn Lộ*);

22. Heou Ts'ang 后蒼 (Hậu Thương), originaire de Tan 郯 (Đàm), sous les

[1] *Ts'ien Han Chou* 前漢書, k. 53, f° 2 a, col. 10-11.

Han, il fit école par son enseignement du *Che* 詩 et du *Li* 禮; auteur du *K'iu T'ai Ki* 曲臺記 (*Khúc Đài Ký*);

23. Han Yu 韓愈 (Hàn Dũ), originaire de Tch'ang-li 昌黎 (Xương-lê), sous les T'ang (Đường), prosateur de très grande valeur; on l'appelle aussi Tch'ang-li-sien-cheng 昌黎先生 (Xương-lê-tiên-sinh);

24. Hou Yuan 胡瑗 (Hồ Viên), originaire de Hai-lin 海陵 (Hải-lăng), sous les Song du Nord, auteur du *Tcheou Yi K'eou Yi* 周易口義 (*Chu Dịch Khẩu Nghĩa*) et du *Hong Fan K'eou Yi* 洪範口義 (*Hồng Phạm Khẩu Nghĩa*); on l'appelle aussi Ngan-ting-sien-cheng 安定先生 (An-định-tiên-sinh);

25. Tch'eng Hao 程顥 (Trình Hiệu), originaire de Lou-tsö 陸澤 (Lục-trạch), sous les Song du Nord; on a de lui le recueil *Tch'eng Tseu Yi Chou* 程子遺書 (*Trình Tử Di Thư*); on l'appelle aussi Ming-tao-sien-cheng 明道先生 (Minh-đạo-tiên-sinh);

26. Chao Yong 邵雍 (Thiệu Ung), originaire de Fan-yang 范陽 (Phạm-dương) sous les Song du Nord, auteur du *Houang Ki King Che* 皇極經世 (*Hoàng Cực Kinh Thế*), du *Kouan Wou Pien* 觀物篇 (*Quan Vật Thiên*), etc.; on l'appelle aussi K'ang-tsie-sien-cheng 康節先生 (Khang-tiết-tiên-sinh);

27. Sseu-ma Kouang 司馬光 (Tư-mã Quang), originaire de Hia-tch'e 夏池 (Hạ-trì), sous les Song du Nord, auteur du *Tseu Tche T'ong Kien* 資治通鑑 du *Tou Lo Yuan Tsi* 獨樂園集; on l'appelle aussi Sou-chouei-sien-cheng 涑水先生 (Tốc-thủy-tiên-sinh);

28. Hou Ngan-kouo 胡安國 (Hồ An-quốc), originaire de Tch'ong-ngan 崇安 (Sùng-an), sous les Song du Nord, auteur du *Tch'ouen ts'ieou tchouan* 春秋傳 (*Xuân Thu Chuyện*), du *T'ong Kien Kiu Yao Pou Yi* 通鑑舉要補遺 (*Thông Giám Cử Yếu Bổ Di*), etc.;

29. Liu Tsou-k'ien 呂祖謙 (Lã Tổ-khiêm), originaire de Cheou-tcheou 壽州 (Thọ-châu), sous les Song du Sud, auteur de *Kou Tcheou Yi* 古周易 (Cổ Chu-Dịch), du *Tch'ouen Ts'ieou Tso Che Tchouan Chouo* 春秋左氏傳說 (*Xuân Thu Tả Thị Chuyện Thuyết*), etc.; on l'appelle aussi Tong-lai-sien-cheng 東萊先生 (Đông-lai-tiên-sinh);

30. Tchang Che 張栻 (Trương Thức), originaire de Tch'en-ki 成紀, sous les Song du Sud, auteur du *Yi Chouo* 易說 (*Dịch Thuyết*), du *Kouei Sseu Louen Yu Kiai* 癸巳論語解 (*Quí Tị Luận Ngữ Giải*), etc.; on l'appelle aussi Nan-hien-sien-cheng 南軒先生 (Nam-hiên-tiên-sinh);

31. Tchen To-sieou 眞德秀 (Chân Đức-tú), originaire de P'ou-tch'eng 蒲城 (Phồ-thành), sous les Song du Sud, auteur du *Ta Hio Yen Yi* 大學衍義 (*Đại Học Diễn Nghĩa*), du *T'ang Chou K'ao Yi* 唐書考疑 (*Đường Thư Khảo Nghi*), etc.; on l'appelle aussi Si-chan-sien-cheng 西山先生 (Tây-sơn-tiên-sinh);

32. Sie Hiuan 薛瑄 (Tiết Huyên), originaire de Ho-tsin 河津 (Hà-tân), sous les Ming, auteur du *Tou Chou Lou* 讀書錄 (*Đọc Thư Lục*), du *Ts'ong Tcheng Ming Yen* 從政名言 (*Tòng Chính Danh Ngôn*), etc.; on lui a donné le nom posthume de Wen-ts'ing 文清 (Văn-thanh);

33. Hou Kiu-jen 胡居仁 (Hồ Cư-nhân), originaire de Yu-kan 餘干 (Dư-can), sous les Ming, auteur du *Yi Siang Tch'ao* 易象鈔 (Dịch Tượng Sao), du *Kiu Ye Lou* 居業錄 (*Cư Nghiệp Lục*), etc.; on lui a donné le nom posthume de Wen-king 文敬 (Văn-kính);

Sur ordre impérial de la 18e année de *Minh-mệnh* (1837), il y eut un changement dans les préséances parmi ces Sages et Lettrés Antérieurs et de nouvelles promotions exceptionnelles de personnages devant siéger dans le Temple de la

Littérature de Thừa-thiên (Huế)[1]. Je ne sais si cet ordre a été exécuté pour le temple de Hà-nội[2].

Appellations

D'après le passage du *Đại-Việt Sử-Ký Toàn-Thư* relatif à notre temple et que nous avons cité ci-dessus, ainsi que celui du *Khâm-Định Việt-Sử Thông-Giám Cương-Mục* (初立文廟, «on construisit pour la première fois un Temple de la Littérature»)[3], il semblerait que ce nom de Temple de la Littérature ait été donné par l'empereur Thánh-tông en la 2e année *Thần-vũ* (1070) des Lý.

D'après le *Ts'eu-yuan* : 明永樂八年改稱先師廟爲文廟 «La 8e année *Yong-lo* (1410), on changea le nom de Temple du Maître Antérieur en celui de Temple de la Littérature», et d'après le *Ts'eu-hai* : 明清時稱孔子廟曰文廟 «Sous la période des Ming et des Ts'ing (1368-1911), on appelait le Temple de Confucius, Temple de la Littérature».

Ainsi, en Chine, l'appellation de Temple de la Littérature (Văn-miếu) doit seulement remonter au XVe siècle. Il est donc improbable que notre temple ait porté ce nom dès le XIe siècle, car c'eût été une innovation difficilement explicable. Si l'on admettait, comme L. Aurousseau, que cette appellation signifie «Temple de la Paix ou de la Civilité» par opposition à «Temple de la Guerre» ou Võ-miếu 武廟 (Wou-miao), il nous faudrait trouver un Temple de la Guerre dans la même période ; or nous n'en trouvons aucun dans l'histoire de l'empereur Thánh-tông des Lý.

Les Song 宋, contemporains de notre dynastie des Lý, appelèrent le temple dédié à Confucius «Temple de Wen-siuan-wang» 文宣王廟[4], mais ce nom ne pouvait être accordé à notre temple à une époque (ère *Thần-vũ*, 1069-1072) où on y adorait également Tcheou-kong. Il garda alors sans doute, son nom de «Temple du Saint Antérieur et du Maître Antérieur». En effet, quatre siècles plus tard, l'historien Ngô-sĩ-Liên 吳士連 de l'époque *Hồng-đức* des Lê dit dans sa préface du *Đại-Việt Sử-Ký Toàn-Thư* 大越史記全書序 daté de la 10e année *Hồng-đức* (1479) : «S'il y avait des caractères qui ne convenaient point, je les ai changés». Il aurait donc, le cas échéant, adopté pour notre temple le terme de Wen Miao employé par les Ming 明 contemporains des Lê, en remplacement de l'ancien nom.

Dès que le Quốc-tử-giám fut fondé sur l'emplacement du Temple, on prit l'habitude de désigner l'ensemble des bâtiments (temple et collège) sous le nom de Quốc-tử-giám et cet usage s'est maintenu jusqu'à nos jours.

Sous les 黎 (1428-1789) «un panneau fut suspendu à la façade du Temple, et on y inscrivit les caractères *Thái-học-môn* ou Porte du Grand Collège 廟前扁題太學門»[5]. «C'est là que pour le concours de l'année cyclique *Đinh-vị* (1511), 3e année *Hồng-thuận* 洪順 des Lê, on hissa pour la première fois le tableau jaune des docteurs» 黃榜揭張于太學門外[6].

Nous avons vu que, sur la façade du Temple, l'inscription actuelle *Văn-Miếu-môn* «文廟門» existait déjà pendant l'ère *Minh-mệnh*. La géographie *Hoàng-Việt Địa-Dư Chí* éditée la 14e année *Minh-mệnh* (1833) déclare dans une note relative au Temple que l'inscription de «Porte du Grand Collège» ou *Thái-học-môn* a été chan-

---

[1] *Đại-Nam Hội-Điển Sự-lệ* précité, q. 90, f° 9-10.

[2] Les identifications ou notices des personnages désignés dans la liste indiquée ci-dessus sont extraites du *Tchong-kouo jen-min ta ts'eu-tien* 中國人名大辭典.

[3] C.M. *Chính biên*, q. 3, f° 30 a, col. 1.

[4] *Song-che*, k. 105, f° 1 a, col. 5.

[5] Cf. *Hoàng-Việt Địa-Dư Chí* 皇越地輿誌, f° 31 a, col. 9 ; b, col. 1.

[6] *Đại-Việt Sử-ký Toàn-Thư*, *Bản-kỷ*, q. 15, f° 17 a, col. 2.

gée récemment en celle de «Porte du Temple de la Littérature» ou *Văn-Miếu-môn* (太學門今改文廟門). Quand l'empereur Gia-long arriva à la citadelle de Thăng-long 昇龍, il vint en personne au Văn-miếu pour y célébrer le sacrifice de l'automne (1802)[1]. Peut-être l'appellation de Văn-miếu fut-elle adoptée par l'empereur Gia-long, car l'histoire des Tây-sơn 西山 s'en tient encore à l'ancien nom de *Quốc-tử-giám* qui resta en usage jusqu'à l'ère *Bảo-hưng* (1801-1802)[2].

En résumé, le temple a eu quatre appellations successives :

1° Tiên-thánh tiên-sư miếu 先聖先師廟 qui dura jusqu'à la fondation du Quốc-tử-giám ;

2° Quốc-tử-giám 國子監 qui remplaça la première jusqu'au début des Lê ;

3° Thái-học 太學 sous les Lê et les Tây-sơn ;

4° Văn-miếu 文廟 depuis Gia-long jusqu'à nos jours.

LES STÈLES

Il subsiste aujourd'hui deux stèles de la 3e année *Tự-đức* (1850), portant mention des travaux de réparation faits au temple et une petite stèle où sont gravées des poésies de l'empereur Khải-định (1918). Des stèles des docteurs, il ne nous en reste que quatre-vingt-deux. Si on compte un intervalle de trois ans par concours[3], du concours de l'année cyclique *Nhâm-tuất*, 3e année *Đại-bảo* (1442) à celui de l'année cyclique *Đinh-hợi*, 1re année *Chiêu-thống* (1787) des Lê, il devrait y avoir trente stèles de plus. Ces stèles, plus hautes que larges, sont entourées de décors aux quatre bords de leur face et dressées chacune sur le dos d'une tortue en pierre. Chacune présente une inscription en chinois, à savoir un texte et la liste des docteurs. Nous donnons plus loin la traduction de la plus ancienne stèle des Lê et d'une stèle des Mạc dont les estampages sont conservés à la bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient sous les numéros 1358 et 1305.

LISTE COMPLÈTE DES STÈLES SUBSISTANTES

1. Stèle du concours de l'année cyclique *Nhâm-tuất*, 3e année *Đại-bảo* (1442), ayant pour date d'érection la 15e année *Hồng-đức* 洪德 (1484) et pour auteur du texte Thân Nhân Trung 申仁忠. Estampage n° 1358 à l'École Française d'Extrême-Orient. Nous donnons plus loin la traduction intégrale de cette stèle.

2. Concours de l'année *Mậu-thìn*, 6e année *Thái-hoà* 太和 (1448). Date d'érection : 1484 ; texte composé par Đỗ-Nhuận 杜潤. Estampage n° 1323.

3. Concours de l'année *Quí-vị*, 4e année *Quang-thuận* 光順 (1463). Date d'érection : 1484 ; texte composé par Đào Cử 陶舉. Estampage n° 1349.

4. Concours de l'année *Bính-tuất*, 7e année *Quang-thuận* (1466). Date d'érection : 1484 ; texte composé par Lương-thế-Vinh 梁世榮. Estampage n° 1316.

5. Concours de l'année *Ất-vị*, 6e année *Hồng-đức* (1475). Date d'érection : 1484 ; texte composé par Lê-ngạn-Tuấn 黎彥俊. Estampage n° 1353.

---

(1) *Đại-Nam Thực-lục* 大南實錄 *Kỳ* 1, q. 19, f° 16 a, col. 8.

(2) Cf. *Đại-Nam Chánh-biên Liệt-truyện*, *sơ-tập*, q. 30, f° 5 a-b, col. 1-6.

(3) D'après le *Đăng-khoa-lục* 登科錄.

6. Concours de l'année *Mậu-tuất*, 9ᵉ année *Hồng-đức* (1478). Date d'érection : 1484; texte composé par Nguyễn Đôn Phục 阮敦復. Estampage nº 1313.

7. Concours de l'année *Tân-sửu*, 12ᵉ année *Hồng-đức* (1481). Date d'érection : 1484; texte composé par Nguyễn-xung-Xác 阮仲慤. Estampage nº 1350.

8. Concours de l'année *Đinh-vị*, 18ᵉ année *Hồng-đức* (1486). Date d'érection : 1486; texte composé par Thân-Nhân-Trung. Estampage nº 1361.

9. Concours de l'année *Bính-thìn*, 27ᵉ année *Hồng-đức* (1496). Date d'érection : 1496; texte composé Lưu-hưng-Hiếu 劉興孝. Estampage nº 1310.

10. Concours de l'année *Nhâm-tuất*, 5ᵉ année *Cảnh-thống* 景統 (1502). Date d'érection : 1502; texte composé par Đàm-văn-Lễ 覃文禮. (Restaurée par les Mạc 莫 la 7ᵉ année *Đại-chính* 大正, 1536.) Estampage nº 1359.

11. Concours de l'année *Tân-vị*, 3ᵉ année *Hồng-thuận* 洪順 (1511). Date d'érection : 1513; texte composé par Lê-Tung 黎嵩. Estampage nº 1369.

12. Concours de l'année *Giáp-tuất*, 6ᵉ année *Hồng-thuận* (1514). Date d'érection : 6ᵉ année Quang-thiệu 光紹 (1521); texte composé par Vũ-Duệ 武睿. Estampage nº 1356.

13. Concours de l'année *Mậu-dần*, 3ᵉ année *Quang-thiệu* (1518). Date d'érection : 7ᵉ année *Đại-chính* (1536) des Mạc, composé par Nguyễn-văn-Thái 阮文泰. Estampage nº 1308.

14. Concours de l'année *Kỷ-sửu*, 3ᵉ année *Minh-đức* 明德 (1529) des M.c. Date d'érection : 1529; texte composé par Nguyễn-cư-Nhân 阮居仁. Estampage nº 1305. On trouvera plus loin la traduction intégrale de cette stèle.

15. Concours de l'année *Giáp-dần*, 6ᵉ année *Thuận-bình* 順平 (1554). Date d'érection : 1ʳᵉ année *Thịnh-đức* 盛德 (1653); texte composé par Nguyễn-đăng-Cảo 阮登鎬. Estampage nº 1357.

16. Concours de l'année *Ất-sửu*, 8ᵉ année *Chính-trị* 正治 (1565). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-đăng-Cảo. Estampage nº 1322.

17. Concours de l'année *Đinh-sửu*, 5ᵉ année *Gia-thái* 嘉泰 (1577). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-đăng-Cảo. Estampage nº 1367.

18. Concours de l'année *Canh-thìn*, 3ᵉ année *Quang-hưng* 光興 (1580). Date d'érection : 1653; texte composé par Khương-thế-Hiền 姜世賢. Estampage nº 1325.

19. Concours de l'année *Quí-vị*, 6ᵉ année *Quang-hưng* (1583). Date d'érection : 1653; texte composé par Khương-thế-Hiền. Estampage nº 1364.

20. Concours de l'année *Kỷ-sửu*, 12ᵉ année *Quang-hưng* (1589). Date d'érection : 1653; texte composé par Khương-thế-Hiền. Estampage nº 1363.

21. Concours de l'année *Nhâm-thìn*, 15ᵉ année *Quang-hưng* (1592). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-văn-Lễ 阮文禮. Estampage nº 1370.

22. Concours de l'année *Ất-vị*, 18ᵉ année *Quang-hưng* (1595). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-văn-Lễ. Estampage nº 1370.

23. Concours de l'année *Mậu-tuất*, 21ᵉ année *Quang-hưng* (1598). Date d'érection : 1653; texte composé par Trịnh-Cao-Đệ 鄭高第. Estampage nº 1339.

24. Concours de l'année *Nhâm-dần*, 3ᵉ année *Hoằng-định* 弘定 (1602). Date d'érection : 1653; texte composé par Khương-thế-Hiền. Estampage nº 1375.

25. Concours de l'année *Giáp-thìn*, 5ᵉ année *Hoằng-định* (1604). Date d'érection 1654; texte composé par Nguyễn-văn-Lễ. Estampage nº 1373.

26. Concours de l'année *Đinh-vị*, 8ᵉ année *Hoằng-định* (1607). Date d'érection 1653; texte composé par Nguyễn-đăng-Minh 阮登明. Estampage nº 1365.

27. Concours de l'année *Canh-tuất*, 12ᵉ année *Hoằng-định* (1610). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-đăng-Minh. Estampage nº 1355.

28. Concours de l'année *Quí-sửu*, 14e année *Hoằng-định* (1613). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-đăng-Minh. Estampage n° 1315.

29. Concours de l'année *Bính-thìn*, 17e année *Hoằng-định* (1616). Date d'érection : 1653; texte composé par Lê-đình-Lại 黎廷賴. Estampage n° 1334.

30. Concours de l'année *Kỷ-vị*, 20e année *Hoằng-định* (1619). Date d'érection : 1653; texte composé par Lê-đình-Lại. Estampage n° 1318.

31. Concours de l'année *Quí-hợi*, 5e année *Vĩnh-tộ* 永祚 (1623). Date d'érection : 1653; texte composé par Lê-đình-Lại. Estampage n° 1354.

32. Concours de l'année *Mậu-thìn*, 10e année *Vĩnh-tộ* (1628). Date d'érection : 1653; texte composé par Trịnh-cao-Đệ. Estampage n° 1303.

33. Concours de l'année *Tân-vị*, 53e année *Đức-long* 德隆 (1631). Date d'érection : 1653; texte composé par Trịnh-cao-Đệ. Estampage n° 1340.

34. Concours de l'année *Đinh-sửu*, 3e année *Dương-hoà* 陽和 (1637). Date d'érection : 1653; texte composé par Trịnh-cao-Đệ. Estampage n° 1314.

35. Concours de l'année *Canh-thìn*, 6e année *Dương-hoà* (1640). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-văn-Lễ. Estampage n° 1338.

36. Concours de l'année *Quí-vị*, 1re année *Phúc-thái* 福泰 (1643). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-đình-Chính 阮廷正. Estampage n° 1302.

37. Concours de l'année *Bính-tuất*, 4e année *Phúc-thái* (1646). Date d'érection : 1653; texte composé par Khương-thế-Hiền. Estampage n° 1352.

38. Concours de l'année *Canh-dần*, 2e année *Khánh-đức* 慶德 (1650). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-đình-Chính. Estampage n° 1309.

39. Concours de l'année *Nhâm-thìn*, 4e année *Khánh-đức* (1652). Date d'érection : 1653; texte composé par Nguyễn-đình-Chính. Estampage n° 1311.

40. Concours de l'année *Bính-thân*, 4e année *Thịnh-đức* 盛德 (1656). Date d'érection : 13e année *Vĩnh-thịnh* 永盛 (1717); texte composé par Bùi-sĩ-Tiên 裴仕暹. Estampage n° 1342.

41. Concours de l'année *Kỷ-hợi*, 2e année *Vĩnh-thọ* 永壽 (1659). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-quí-Ân 阮貴恩. Estampage n° 1329.

42. Concours de l'année *Tân-sửu*, 4e année *Vĩnh-thọ* (1661). Date d'érection : 1717; texte composé par Dương-bật-Trạc 楊弼擢. Estampage n° 1344.

43. Concours de l'année *Giáp-thìn*, 2e année *Cảnh-trị* 景治 (1664). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Nham 阮巖. Estampage n° 1345.

44. Concours de l'année *Đinh-vị*, 5e année *Cảnh-trị* (1667). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Kiều 阮翹. Estampage n° 1337.

45. Concours de l'année *Canh-tuất*, 8e année *Cảnh-trị* (1670). Date d'érection : 1717; texte composé par Bùi-sĩ-Tiêm. Estampage n° 1346.

46. Concours de l'année *Quí-sửu*, 2e année *Dương-đức* 陽德 (1673). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-quí-Ân. Estampage n° 1331.

47. Concours de l'année *Bính-thìn*, 1re année *Vĩnh-trị* 永治 (1676). Date d'érection : 1717; texte composé par Dương-bật-Trạc. Estampage n° 1327.

48. Concours de l'année *Canh-thân*, 5e année *Vĩnh-trị* (1680). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Nham. Estampage n° 1333.

49. Concours de l'année *Quí-hợi*, 4e année *Chính-hoà* 正和 (1684). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Kiều. Estampage n° 1326.

50. Concours de l'année *Ất-sửu*, 6e année *Chính-hoà* (1686). Date d'érection : 1717; texte composé par Bùi-sĩ-Tiêm. Estampage n° 1347.

51. Concours de l'année *Mậu-thìn*, 9e année *Chính-hoà* (1689). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-quí-Ân. Estampage n° 1324.

52. Concours de l'année *Tân-vị*, 12e année *Chính-hoà* (1692). Date d'érection : 1717; texte composé par Dương-bật-Trạc. Estampage n° 1330.

53. Concours de l'année *Giáp-tuất*, 15ᵉ année *Chính-hoà* (1695). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Nham. Estampage nᵒ 1321.

54. Concours de l'année *Đinh-sửu*, 18ᵉ année *Chính-hoà* (1698). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Kiều. Estampage nᵒ 1336.

55. Concours de l'année *Canh-thìn*, 21ᵉ année *Chính-hoà* (1701). Date d'érection : 1717; texte composé par Bùi-sĩ-Tiêm. Estampage nᵒ 1320.

56. Concours de l'année *Quí-vị*, 24ᵉ année *Chính-hoà* (1704). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-quí-Ẩn. Estampage nᵒ 1355.

57. Concours de l'année *Bính-tuất*, 2ᵉ année *Vĩnh-thịnh* (1706). Date d'érection : 1717; texte composé par Dương-bật-Trạc. Estampage nᵒ 1319.

58. Concours de l'année *Canh-dần*, 6ᵉ année *Vĩnh-thịnh* (1710). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Nham. Estampage nᵒ 1343.

59. Concours de l'année *Nhâm-thìn*, 8ᵉ année *Vĩnh-thịnh* (1712). Date d'érection : 1717; texte composé par Nguyễn-Kiều. Estampage nᵒ 1317.

60. Concours de l'année *Ất-vị*, 11ᵉ année *Vĩnh-thịnh* (1715). Date d'érection : 1717; texte composé par Bùi-sĩ-Tiêm. Estampage nᵒ 1341.

61. Concours de l'année *Mậu-tuất*, 14ᵉ année *Vĩnh-thịnh* (1718). Date d'érection : 2ᵉ année *Bảo-thái* 保泰 (1721); texte composé par Vũ-công-Tể 武公宰. Estampage nᵒ 1301.

62. Concours de l'année *Tân-sửu*, 2ᵉ année *Bảo-thái* (1721). Date d'érection : 5ᵉ année *Bảo-thái* (1724); texte composé par Đoàn-bá-Dung 段伯容. Estampage nᵒ 1379.

63. Concours de l'année *Giáp-thìn*, 5ᵉ année *Bảo-thái* (1724). Date d'érection : 7ᵉ année *Bảo-thái* (1726), texte composé par Đỗ-lệnh-Danh 杜令名. Estampage nᵒˢ 1304.

64. Concours de l'année *Đinh-vị*, 8ᵉ année *Bảo-thái* (1727). Date d'érection : 2ᵉ année *Long-đức* 龍德 (1733); texte composé par Nguyễn-duy-Đôn 阮惟敦. Estampage nᵒ 1377.

65. Concours de l'année *Tân-hợi*, 3ᵉ année *Vĩnh-khánh* 永慶 (1731). Date d'érection : 1ʳᵉ année *Long-đức* (1732); texte composé par Phạm-Khiêm-Ích 范謙益. Estampage nᵒ 1307.

66. Concours de l'année *Quí-sửu*, 2ᵉ année *Long-đức* (1733). Date d'érection : 3ᵉ année *Long-đức* (1734); texte composé par Nguyễn-quan-Giai 阮冠階. Estampage nᵒ 1374.

67. Concours de l'année *Bính-thìn*, 2ᵉ année *Vĩnh-hựu* 永佑 (1736). Date d'érection : 4ᵉ année *Vĩnh-hựu* (1738); texte composé par Nguyễn-đình-Thẩm 阮廷寀. Estampage nᵒ 1348.

68. Concours de l'année *Kỷ-sửu*, 5ᵉ année *Vĩnh-hựu* (1739). Date d'érection : 3ᵉ année *Cảnh-hưng* 景興 (1744); texte composé par Bạch-phản-Ưng 白畨鷹. Estampage nᵒ 1371.

69. Concours de l'année *Quí-hợi*, 4ᵉ année *Cảnh-hưng* (1743). Date d'érection : 5ᵉ année *Cảnh-hưng* (1744); texte composé par Bạch-phản-Ưng. Estampage nᵒ 1362.

70. Concours de l'année *Bính-dần*, 7ᵉ année *Cảnh-hưng* (1746). Date d'érection : 8ᵉ année *Cảnh-hưng* (1747), texte composé par Dương-công-Trú 楊公澍. Estampage nᵒ 1366.

71. Concours de l'année *Mậu-thìn*, 9ᵉ année *Cảnh-hưng* (1748). Date d'érection : 1748; texte composé par Dương-công-Trú. Estampage nᵒ 1381.

72. Concours de l'année *Nhâm-thân*, 13ᵉ année *Cảnh-hưng* (1752). Date d'érection : 14ᵉ année *Cảnh-hưng* (1753); texte composé par Nhữ-đình-Toản 汝廷瓚. Estampage nᵒ 1360.

73. Concours de l'année *Giáp-tuất*, 15ᵉ année *Cảnh-hưng* (1754). Date d'érec-

tion : 17ᵉ année *Cảnh-hưng* (1756); texte composé par Lê-quí-Đôn 黎貴惇 Estampage nᵒ 1351.

74. Concours de l'année *Đinh-sửu*, 18ᵉ année *Cảnh-hưng* (1757). Date d'érection : 1757; texte composé par Nhữ-đình-Toản. Estampage nᵒ 1368.

75. Concours de l'année *Canh-thìn*, 21ᵉ année *Cảnh-hưng* (1760). Date d'érection : 25ᵉ année *Cảnh-hưng* (1763), texte composé par Nguyễn-Nghiễm 阮儼 Estampage nᵒ 1372.

76. Concours de l'année *Qui-vị*, 24ᵉ année *Cảnh-hưng* (1763). Date d'érection : 1763; texte composé par Lê-quí-Đôn. Estampage nᵒ 1382.

77. Concours de l'année *Bính-tuất*, 27ᵉ année *Cảnh-hưng* (1766). Date d'érection : 1766; texte composé par Nguyễn-Nghiễm. Estampage nᵒ 1383.

78. Concours de l'année *Kỷ-sửu*, 30ᵉ année *Cảnh-hưng* (1769). Date d'érection : 1769; texte composé par Lê-quí-Đôn. Estampage nᵒ 1378.

79. Concours de l'année *Nhâm-thìn*, 33ᵉ année *Cảnh-hưng* (1772). Date d'érection : 1772; texte composé par Phantrọng-Phiên 潘仲藩. Estampage nᵒ 1376.

80. Concours de l'année *Ất-vị*, 36ᵉ année *Cảnh-hưng* (1775). Date d'érection : 37ᵉ année *Cảnh-hưng* (1776); texte composé par Nguyễn-Hoàn 阮俒. Estampage nᵒ 1380.

81. Concours de l'année *Mậu-tuất*, 39ᵉ année *Cảnh-hưng* (1778). Date d'érection : 41ᵉ année *Cảnh-hưng* (1780); texte composé par Nguyễn-Hoàn. Estampage nᵒ 1306.

82. Concours de l'année *Kỷ-hợi*, 40ᵉ année *Cảnh-hưng* (1779). Date d'érection : 41ᵉ année *Cảnh-hưng* (1780); texte composé par Phan-trọng-Phiên. Estampage nᵒ 1319.

LA PLUS ANCIENNE STÈLE DES LÊ

CONCOURS DE L'ANNÉE 1442. DATE D'ÉRECTION : 4 SEPTEMBRE 1484

(VOIR PL. XII)

Inscription commémorative relatant les noms des docteurs du concours de l'année cyclique Nhâm-tuất, *3ᵉ année du règne de* Đại-bảo :

De notre Sainte Dynastie aux Vastes desseins, le Premier Fondateur, Grand et Auguste Empereur, qui reçut du Ciel sagesse et bravoure, avait réglé minutieusement l'administration. Il chassa les violents, supprima les brigands, secourut le peuple tombé dans les plus grandes calamités. Quand il fut parvenu à affermir son œuvre militaire, il pratiqua largement les vertus civiles. Il voulut faire venir à lui les hommes d'élite pour renouveler l'administration. Aussi, ordonna-t-il de créer dans tout l'empire des collèges pour y élever les gens de talent. À la capitale, il y eut le Collège Impérial; en province, une école par département. L'Empereur lui-même reçut les fils et petits-fils de mandarins et les hommes de talent du peuple et les admit comme élèves des Services Proches Impériaux : Nhập-thị, Cận-thị et Ngựtiền, et comme élèves du Collège Impérial. En outre, il ordonna aux gens en charge de faire un vaste choix parmi les enfants des bonnes familles du peuple pour les faire entrer comme élèves dans les écoles des départements. Il institua des professeurs pour les instruire. Il fit imprimer les livres classiques pour les leur distribuer. Les possibilités de former des hommes de talents s'accrurent ainsi grandement. Pour ce qui est du concours pour le recrutement des fonctionnaires, on demandait, soit d'expliquer les livres canoniques, soit de composer une poésie et une dissertation, ou encore de répondre aux questions posées par l'Empereur lui-même. Les étudiants

étaient promus et se voyaient confier une charge d'après leurs mérites. A ce moment, bien que le titre de *Tiến-sĩ*[1] n'ait point encore été établi, les honneurs dont on entourait les lettrés et les règles observées pour leur recrutement étaient déjà fixés dans leur ensemble. Ce faisant, l'Empereur posait les fondements de la Grande Paix pour des dizaines de milliers de générations.

Quant à notre Auguste Empereur Thái-Tông-Văn-Hoàng-Đế, héritier d'un vaste patrimoine, il répandit partout l'éclatante lumière du passé. Considérant que seule la culture des lettres pouvait transformer l'Empire, il estima que son devoir primordial était de vénérer la doctrine et d'honorer les lettrés et que c'était une excellente mesure, que d'inviter les hommes de talent à servir le Ciel. Il pensa qu'« Établir des concours pour choisir des lettrés était le devoir principal du Gouvernement. C'est ainsi qu'on améliore les projets impériaux, qu'on restaure et étend les réformes. C'est ainsi qu'on rend meilleur le Gouvernement, qu'on accomplit de grandes choses et qu'on forme les bonnes mœurs du peuple. Si les premiers empereurs et les rois de l'antiquité parvinrent à bien gouverner, c'est qu'il n'est pas un d'entre eux qui n'ait suivi cette voie. Les règles jadis fixées par l'Auguste Empereur, Saint Fondateur de notre dynastie n'ont pas encore été mises en application. C'est précisément le moment de restaurer l'éclat du passé et d'encourager la postérité ». Ainsi, la 3e année *Đại-bảo*, année *Nhâm-tuất*, il fit ouvrir le « camp du Printemps »[2]. Il réunit pour des examens un grand nombre de lettrés. Il y en eut 450 qui répondirent à l'appel. Après la 4e épreuve, il en resta 33 en lice. Les examinateurs portèrent leurs noms à la connaissance de l'Empereur. L'Empereur ordonna de choisir un jour pour leur accorder la faveur d'être interrogés dans le palais impérial.

A cette époque, le *Đề-điệu-quan*[3] l'organisateur des examens, était le vice-président de gauche du département des affaires d'État[4], Lê-văn-Linh, le surveillant des

---

[1] 進士 L'origine de ce terme remonte à l'époque des Tcheou 周 (1122-256). Le chapitre *Wang-tche* 王制 du *Li-ki* dit : « Le Grand Musicien examine à son tour les meilleurs des lettrés, les présente au roi et les envoie au *Sseu-ma*, Ministre des Promotions. Ces lettrés sont appelés *Tsin-che* (*Tiến-sĩ*) [Lettrés en état de promotion] ». Par la suite, la 2e année (606 après J.-C.) de l'ère *Ta-ye* 大業 des Souei 隋, l'empereur Yang 煬 fut le premier à instituer le concours des *Tsin-che* et dès lors, ce fut le titre de lauréat officiel (*Lịch-đại-thông-giám-tập-lãm* 歷代通鑑輯覽, k. 47, f° 40 b, col. 9).

Au pays de Việt, l'institution du premier concours des *Tiến-sĩ* remonte à la 2e année *Long-khánh* (1374) de l'empereur Duệ-tông des Trần 陳睿宗. Ce qui le distinguait de celui de *Thái-học-sinh* 太學生 qui avait lieu à cette époque tous les sept ans et dont le nombre de lauréats était fixé à trente personnes, c'était de comporter les titres de *Trạng-nguyên* 狀元, de Bảng-nhãn 榜眼, de *Thám-hoa* 探花, de *Hoàng-giáp-cập-đệ* 黃甲及第 et de *Đồng-cập-đệ* 同及第 (*Đại-Việt Sử-ký Toàn-Thư Bản-kỷ*, q. 7, f° 40 b, col. 8; 41 a, col. 3).

[2] 春闈 On l'appelait ainsi, parce que l'habitude était d'ouvrir les sessions d'examens au printemps.

[3] 提調 Fonction instituée par l'empereur Che-tsou 世祖 (1277-1295) des Yuan 元 en Chine. Ce titre désignait auparavant le commissaire de police de la capitale (Cf. *Ts eu yuan*); ce fonctionnaire fut chargé des concours régionaux 鄉試 ou généraux 會試; sous les Ming il portait le titre *kien-che* 監試 ou *wai-lien-kouan* 外簾官 (mandarin au dehors) [*Ming-che*, k. 70, f° 2 b, col. 10]. Contemporains des Ming, les Lê 黎 au Việt imitèrent cette organisation et désignèrent aussi au premier concours des doctorats (1442) un mandarin *đề-điệu*. Il fut secondé d'un adjoint 副提調 dans l'organisation des concours ouverts par les Nguyễn à l'époque contemporaine (*Đại-Nam Hội-điển Sự-lệ* 大南會典事例, q. 103, f° 21 a, col. 6).

[4] Chaque fois que cela a été possible, j'ai adopté, pour la titulature des fonctionnaires, les traductions proposées par M. R. des Rotours dans son *Traité des fonctionnaires et de l'armée*, Leyde, 1947.

examens était le censeur de la cour des affaires générales au Tribunal des censeurs Triệu-Thái. Ces fonctionnaires, ainsi que ceux qui étaient chargés de l'inspection, de la réception des épreuves, du collage des épreuves, de la copie et de la lecture, s'acquittèrent chacun de leur tâche. Le 2 du 2ᵉ mois, l'Empereur se rendit au Palais Hội-anh et, en personne, il posa des questions aux candidats. Le lendemain, les fonctionnaires chargés de la lecture des épreuves : le lettré, membre de l'Académie, préposé à la réception des ordres impériaux, qui cumulait des fonctions au département du grand secrétariat impérial et au bureau historiographique de l'État, Nguyễn-Trãi, le Vice-Président du département du grand secrétariat impérial, Nguyễn-mộng-Tuân, le Chargé des affaires secrètes de l'Intérieur Trần-thuấn-Du et le Maître au vaste savoir du Collège Impérial Nguyễn-tử-Tấn, présentèrent les cahiers à l'Empereur et les lui lurent, les soumettant à son examen clairvoyant pour qu'il donne l'ordre du classement. Par grâce impériale, Nguyễn-Trực fut reçu *Trạng-nguyên* [1], Nguyễn-nhu-Đỗ *Bảng-nhãn* [2], Lương-như-Hộc *Thám-hoa-lang* [3], Trần-văn-Huy et six autres *Tiến-sĩ*, Ngô-sĩ-Liên et vingt-deux autres comme *Phụ-bảng* [4]. On se conforma donc aux anciens titres.

---

[1] 狀元 Terme usité dans les concours de doctorat en même temps que celui de *tchouang-t'eou* 狀頭 pour désigner le premier lauréat. Le sens du premier terme *tchouang* de cette expression est difficilement explicable. Peut-être faut-il donner au mot *tchouang* le sens de rapport ou de liste; *Tchouang-yuan* voudrait donc dire «premier de liste». C'est l'interprétation adoptée par Ts'ien Ta-hin 錢大昕 dans son *Yang-sin-lou* 養新錄 composé la 4ᵉ année *Kia-k'ing* (1799) des Ts'ing 清 : «Le premier docteur est ce qu'on appelle *tchouang-yuan*, titre qui fut institué par les T'ang (VIIᵉ-Xᵉ siècles ap. J.-C.)» [*Ts'ien Yen T'ang Ts'iuan Chou* 潛研堂全書, k. 10, fᵒ 14 *b*, col. 1].

[2] 榜眼 Le premier lauréat du concours de doctorat étant appelé *tchouang-yuan* ou *tchouang t'eou* (Tête ou Premier du rapport), le deuxième et le troisième devaient être placés à côté comme les deux yeux de la tête. C'est l'interprétation que donne Tchao Yi 趙翼 dans son ouvrage intitulé *Kai yu ts'ong k'ao* 陔餘叢考 [composé la 55ᵉ année *K'ien-long* (1790) des Ts'ing] : «En effet, dit-il, il y a nécessairement deux yeux, c'est pourquoi les 2ᵉ et 3ᵉ lauréats sont appelés *p'ang-yen* (*bảng-nhãn*). Cette appellation fut en usage à partir des Song du Nord 北宋 (*Kai Yu ts'ong k'ao*, k. 28, fᵒ 6 *b*, col. 1; 7 *a*, col. 3).

[3] 探花郎 Anciennement, au cours du banquet, on envoyait les plus jeunes docteurs cueillir des fleurs dans le Jardin Impérial. Tai-Tche 戴埴 qui vivait vers la fin des Song en Chine, fit des recherches à propos de cette appellation (cf. l'ouvrage de Tai-Tche intitulé *Chou-p'o* 鼠璞) (K. 上 in *Chouo-fou* 說郛, fᵒ 7 *b*, col. 4; 8 *a*, col. 2) et ne savait pourquoi on avait ainsi tenu en honneur la charge de ces «cueilleurs de fleurs», expression qui finit par désigner le 3ᵉ lauréat du doctorat. Mais Tchao-Yi 趙翼, auteur du *Kai-yu ts'ong k'ao* 陔餘叢考, fut amené, par ses recherches, à découvrir que le 3ᵉ lauréat des doctorats n'avait été appelé *t'an-houa* que lorsque les Song se furent réfugiés dans le Sud (en 1127) 宋南渡後固以第三人爲探花矣 (*Kai-yu ts'ong k'ao*, k. 28, fᵒ 7 *b*, col. 5-6).

En notre Việt, nous avons adopté, pour les docteurs reçus en tête de liste, les mêmes appellations honorifiques à partir du concours général des lettrés ouvert en 1247 par l'empereur Thái-tông des Trần 陳太宗. Auparavant on employait simplement les mots 甲 (*giáp*) et 乙 (*ất*). On commença donc en 1247 à donner le titre de *trạng-nguyên* à Nguyễn-Hiền 阮賢, à Lê-văn-Hưu 黎文休 celui de *bảng-nhãn* et à Đặng-ma-La 鄧麻羅 celui de *thám-hoa-lang* (*Đại-Việt Sử-ký Toàn-thư* 大越史記全書. *Bản-kỷ*, q. 5, fᵒ 15 *a*, col. 9; *b*, col. 3). Mais en 1484, (15ᵉ année *Hồng-đức* des Lê 黎), à la suggestion de Quách-đình-Bảo 郭廷寶, ces trois appellations furent remplacées par le titre unique de *tiến-sĩ cập-đệ* 進士及第 «Docteurs cum laude» (cf. *Ibid.*, *Bản-kỷ* q. 13, fᵒ 41 *b*, col. 1-2). Les appellations anciennes restèrent cependant dans l'usage courant.

[4] 附榜 Tableau placé contre le tableau principal 正榜 sur lequel sont inscrits les *tiến-sĩ-xuất-thân* 進士出身 «Lettrés promus en qualité de docteurs», ou tableau secondaire qui était, néanmoins, plus apprécié que le *Phó-bảng* 副榜 que l'empereur Minh-mệnh 明命

Le 3 du 3e mois, on appela à haute voix les noms des lauréats et on les afficha sur un tableau où l'on vit une liste magnifique par son nombre de lettrés. On leur accorda des faveurs et des grades pour les anoblir, des bonnets et des vêtements pour les distinguer. L'Empereur leur offrit un banquet au Quỳnh-lâm[1] pour leur témoigner toute sa bienveillance et sa bonté, et ils furent reconduits avec les chevaux de son écurie particulière, preuve manifeste de l'estime et de la faveur impériale. Les habitants de la capitale de Trường-an[2] s'étaient rassemblés en foule partout sur leur passage pour les admirer, considérant que l'honneur dans lequel notre Saint Empereur avait tenu les lettrés était une chose qu'on avait rarement vue dans toute l'histoire des temps anciens à nos jours. Le 4 du même mois le *Trạng-nguyên* Nguyễn-Trực et d'autres lauréats remercièrent l'Empereur, dans un placet, de la faveur qu'il leur avait faite. Le 9, ils prirent respectueusement congé devant les marches du palais et rentrèrent chez eux en triomphe. Tel fut le premier concours ouvert sous le règne de ce Saint Empereur, tel fut l'éclat qui lui fut donné. Les lettrés jusqu'à nos jours n'ont pas cessé d'en faire leur plus beau sujet de conversation.

Depuis cette époque, la sainteté et le génie se succédèrent sur le trône, se conformant à la règle ancienne. Notre Empereur actuel a repris cette grande œuvre et développé largement la culture des lettres; les règlements sont entièrement renouvelés et les études linguistiques et littéraires ont atteint une grande perfection. Quant aux règles à observer pour le choix des lettrés, il s'en est préoccupé avant toute chose. Tout ce qu'avait fait la précédente dynastie, il l'a conservé intact. Tout ce qu'elle n'avait point encore accompli, il l'a réalisé pour parfaire son œuvre. Après la proclamation à haute voix et l'affichage au tableau des noms des lauréats, on eut en outre l'usage d'ériger des stèles où étaient gravés leurs noms, cela, afin qu'ils restassent visibles pour une longue durée et pussent servir d'encouragement aux lettrés à venir. Quelle bonne règle et quelle bonne idée! Quelle perfection et quelle merveille!

Maintenant, étant donné que sur les stèles des concours qui vont de la 3e année *Đại-bảo* (1442) à nos jours (1484) les listes des docteurs sont incomplètes, l'Empereur ordonna à Quách-đình-Bảo, Président du Ministère des Rites et d'autres fonctionnaires de mettre en ordre les noms des docteurs pour qu'ils puissent être gravés sur la pierre. Or, ces fonctionnaires proposèrent de changer les titres de *Trạng-nguyên*, *Bảng-nhỡn*, *Thám-hoa-lang* en ceux de «Docteur cum laude» et le titre de *Phụ-bảng* en celui de «Lettré assimilé au Lettré promu en qualité de Docteur» afin de se conformer aux dénominations actuelles. L'empereur donna son approbation à cette suggestion.

Nous, Thân-nhân-Trung et mes collaborateurs, avons reçu l'ordre de rédiger des

institua pour le concours de sa 10e année de règne (1829). En effet, ceux qui étaient inscrits sur ce tableau secondaire étaient des *Đồng-tiến-sĩ xuất-thân* «Lettrés assimilés aux Lettrés promus en qualité de Docteurs», tandis que le *Phó-bảng* ne comprenait exclusivement que des «Lettrés adjoints».

[1] 瓊林 Nom d'un jardin situé à l'ouest de la citadelle de la préfecture de K'ai-fong 開封 dans la province actuelle du Ho-nan et où les Song avaient, selon la coutume, institué un banquet en l'honneur des nouveaux docteurs (*T'ien hia yi t'ong tche* 天下一統志 k. 26, fo 19 a, col. 5-6).

[2] 長安 La citadelle de Tch'ang-ngan était située à neuf *li* du nord de la préfecture de Fong-Siang 鳳翔 dans la province actuelle de Chen-si 陝西省 en Chine; elle fut élevée par l'ordre de l'empereur Houei 惠 des Han 漢 (*T'ien hia yi t'ong tche* 天下一統志, k. 34, fo 11 a, col. 3). D'après le *Ts'ien Han Chou*, au 1er mois du printemps de la 1re année de l'empereur Houei, on construisit la citadelle de Tch'ang-ngan 城長安 (*Ts'ien han chou* 前漢書, k. 2, fo 2 a, col. 6). Le *Ts'eu t'ouan* dit : «Le lieu où un empereur établit sa capitale est régulièrement appelé Tch'ang-ngan».

mémoires [sur l'érection des stèles] en nous répartissant la tâche. Recevant cet ordre avec respect, nous pensons que par l'érection des stèles, la belle idée qu'ont eue notre Saint Fondateur et sa divine descendance de rechercher des sages en vue d'une bonne administration, pourra se perpétuer éternellement. Car cette institution aura un grand pouvoir pour exhorter le monde au bien et c'est aussi un grand bonheur pour notre culture confucéenne. En dépit de la faiblesse de notre esprit et de notre maladresse, comment oserions-nous refuser d'achever cet écrit? Respectueusement, nous joignons les mains et nous nous prosternons en présentant le mémoire suivant :

«La sagesse et le talent, voilà ce qui fait la vitalité d'un État; que cette vitalité atteigne à un haut degré, et l'État devient inébranlable et florissant; qu'elle diminue et l'État devient faible et chancelant. C'est pourquoi il n'est personne d'entre les saints empereurs et d'entre les rois éclairés qui n'ait pris à tâche de former des hommes de talent et d'employer des lettrés afin de développer cette vitalité, car telle est l'importance des lettrés dans un gouvernement. Aussi, la volonté de leur témoigner honneur et considération n'a-t-elle presque jamais fait défaut chez les souverains. Outre la faveur d'être nommés lauréats, ces lettrés recevaient l'honneur d'un grade de mandarinat : la bonté impériale à leur endroit n'était-elle pas extrême? Non, on jugeait cela encore insuffisant. On inscrivait les noms des docteurs sur le stūpa des hirondelles[1] et sur des tableaux ornés de dragons et de tigres[2]. On donnait en leur honneur un banquet «Văn-hỉ»[3] et, à la cour, on offrait des félicitations à l'Empereur pour avoir découvert des hommes de talent[4]. Il n'y avait rien que l'on ne fît pour eux.

Mais c'est aujourd'hui seulement que notre Saint Empereur a pensé que ces manifestations extérieures où rien ne manquait, si brillantes qu'elles soient sur le moment, ne suffisent pas à faire qu'un renom durable et une grande notoriété persistent durant de longs siècles. C'est pourquoi il a fait ériger des stèles où sont inscrits les noms des docteurs; il les a fait placer à la «porte de Sagesse»[5] pour que les lettrés, en les voyant, soient remplis d'émulation et de courage, animés du désir des honneurs et

[1] 雁塔, stūpa érigé dans la pagode du monastère Ts'eu-ngen 慈恩寺 et sur lequel, à l'époque des T'ang, des docteurs inscrivirent leurs noms (*T'ien hia yi t'ong tche* 天下一統志, k. 32, f° 29 a, col. 7-8). Cette pagode était située sur la rive du fleuve K'iu 曲江, au sud de la citadelle de la préfecture de Si-ngan 西安, dans la province actuelle du Chen-si (*Ibid.*, k. 32, f° 21 a, col. 5).

[2] 龍虎 Nom littéraire qu'on donnait au tableau des docteurs. A l'époque *Tcheng-yuan* (785-805), Ngeou-yang Tchan 歐陽詹 fut reçu comme docteur, avec Han Yu 韓愈, Li Kouan 李觀, etc., qui sont tous des écrivains renommés de l'époque des T'ang 唐. On donna alors au tableau de ces docteurs le nom de «Tableau du Dragon et du Tigre» (*Sin T'ang Chou*, k. 203, f° 5 a, col. 8-9). Cette expression a été consacrée par l'usage et on prit l'habitude de dessiner sur le tableau un tigre ou un dragon.

[3] 聞喜 «nouvelle heureuse», nom qu'on donnait au banquet auquel avaient été invités les nouveaux docteurs après la proclamation de leur nom. Ce terme fut peut-être créé sous les Song qui firent du repas traditionnel deux banquets répartis sur deux jours, le premier réservé aux docteurs et le second aux lauréats d'autres concours 聞喜宴分爲二日宴進士 … 宴諸科 … (*Song-che*, k. 155, f° 3 a, col. 8-9).

[4] 得人. Tchang Fang-p'ing 張方平 (docteur), fonctionnaire *tchou-tso-lang* 著作郎, en l'année *K'ang-ting* (1040), présenta dix plans de pacification des Jong 平戎十策. Lorsque le grand fonctionnaire Lu Yi-kien 呂夷簡 les eut vus, il dit à Song Cheou 宋綬 : «Au grand concours des lettrés, nous avons choisi l'homme qu'il fallait» (*Bổ Chính Thiều Vy* 補正少微 q. 22, f° 21 b, col. 6-7).

[5] 賢關, la passe des Sages. Tong Tchong-chou 董仲舒 répondit aux questions de l'empereur Wou 武 (140-88 av. J.-C.) des Han : «... ce grand collège est la passe d'où sortent les sages lettrés» (*Ts'ien Han Chou*, k. 56, f° 5 b, col. 13).

de la vertu et incités à servir fidèlement la famille impériale. Comment pourraient-ils se contenter d'aspirer à une vaine gloire, de travailler à une vaine culture?

Or, puisque même les plus humbles candidats de la «salle de la cour herbeuse» des concours ont reçu de la cour impériale un tel honneur, que devons-nous faire, nous, lettrés fidèles à notre devoir, pour nous montrer dignes de l'estime que nous avons reçue et témoigner notre reconnaissance? Nous essaierons de passer en revue un à un les docteurs de ce concours de l'année *Nhâm-tuất*. Ceux qui, mettant à profit leurs études littéraires et politiques, ont protégé la paix et ont rendu service à l'État pendant les quelques dizaines d'années écoulées, étaient certainement nombreux. Qu'ils n'y en ait pas eu parmi eux qui se soient laissé corrompre par des présents ou qui ne soient tombés au rang des dévoyés était chose impossible. En effet, ils n'avaient pu voir de leur vivant cette stèle immaculée [symbole de vertu]. Si leurs yeux avaient pu la voir, la vertu eût repris vie en eux et le vice eût aussitôt été contenu. Comment alors eussent-ils osé laisser germer en eux de mauvaises pensées?

C'est ainsi que l'érection de cette stèle suffira à engendrer un grand nombre d'hommes de bien. Par là, les méchants seront réprimés et les bons encouragés. On fera ainsi connaître clairement les [noms des] sages passés et l'on donnera une ample instruction aux sages à venir. D'une part, ce sera un soutien pour ceux qui désirent s'exercer à acquérir le nom et la vertu de lettrés; d'autre part, ce sera un moyen pour consolider et pour fortifier la vie même de l'État. Une telle institution créée par notre Saint et Divin Empereur, comment pourrait-elle être inutile?

Que tous ceux qui viendront regarder cette stèle connaissent et vénèrent l'idée profonde [qui a présidé à son érection].

Respectueusement, nous avons composé ce mémoire,
Par ordre impérial,

Composé par le fonctionnaire Thân-Nhân-Trung, *Phụng trực-đại-phu*, *Thừa-chỉ* de l'Académie, *Đại-học-sĩ* de l'Étage Oriental,

Calligraphié par le fonctionnaire Nguyễn-Tùng, *Cẩn-sự-lang*, *Chính-tự* de *Trung-thư-giám*,

Reproduit en caractères Tchouan 篆 par le fonctionnaire Tô-Ngại, *Mậu-lâm-lang*, *Đãi-chiếu* de Kim-quan-môn.

Stèle érigée
le 15 du 8e mois de la 15e année *Hồng-đức* (1484)
du Grand Việt.

Au 1er doctorat, trois personnes ont été reçues comme «Docteurs *cum laude*» ou *Tiến-sĩ cập-đệ* :

— Nguyễn-Trực, originaire du *huyện* de Thanh-oai, *phủ* de Ứng-thiên (de la province actuelle de Hà-đông);

— Nguyễn-nhữ-Đỗ, originaire du *huyện* de Thanh-trì, *phủ* de Thường-tín (de la même province);

— Lương-như-Hộc, originaire du *huyện* de Trường-tân, *phủ* de Hà-đông (de la province actuelle de Hải-dương).

Au 2e doctorat, sept personnes ont été reçues comme «Lettrés promus en qualité de Docteurs» ou *Tiến-sĩ xuất-thân* :

— Trần-văn-Huy, originaire du *huyện* de Bất-bạt (*phủ* de Thao-giang) de la province actuelle de Sơn-tây);

— Hoàng-sản-Phu, originaire du *huyện* de Vĩnh-ninh, *phủ* de Thiệu-thiên (de la province actuelle de Thanh-hoá);

— Nguyễn-Học, originaire du *huyện* de Thạch-hà, *phủ* de Hà-hoa (de la province actuelle de Hà-tĩnh);

— Vũ-lãm, originaire du *huyện* de Kim-động, *phủ* de Khoái-châu (de la province actuelle de Hưng-yên);

— Nguyễn-hữu-Phu, originaire de *huyện* de Đan-phượng, *phủ* de Quốc-oai (de la province actuelle de Sơn-tây);

— Ph.m-Cư, originaire du *huyện* de Thượng-phúc, *phủ* de Thường-tín (de la province actuelle de Hà-đông);

— Trần-bá-Linh, originaire du *huyện* de Vũ-giang, *phủ* de Từ-sơn (de la province actuelle de Bắc-ninh).

Au 3ᵉ doctorat, vingt-trois personnes ont été reçues comme « Lettrés assimilés aux Lettrés promus en qualité de Docteurs » ou *Đồng-tiến-sĩ xuất-thân* :

— Ngô-sĩ-Liên, originaire du *huyện* de Chương-đức, *phủ* de Ứng-thiên (de la province actuelle de Hà-đông);

— Nguyễn-duy-Tắc, originaire du *huyện* de Tiên-lữ, *phủ* de Khoái-châu (de la province actuelle de Hưng-yên);

— Nguyễn-cư-Đạo, originaire du *huyện* de Gia-định, *phủ* de Thuận-an (de la province actuelle de Bắc-ninh);

— Phan-viên, originaire du *huyện* de Thạch-hà, *phủ* de Hà-hoa (de la province actuelle de Hà-tĩnh);

— Nguyễn-Đạt, originaire du *huyện* de Thanh-đàm, *phủ* de Thường-tín (de la province actuelle de Hà-đông);

— Bùi-Hựu, originaire du *huyện* de Chương-đức, *phủ* de Ứng-thiên (de la province actuelle de Hà-đông);

— Phạm-như-Trung, originaire du *huyện* de Thanh-lâm, *phủ* de Nam-sách (de la province actuelle de Hải-dương);

— Trần-Đang, originaire du *huyện* de Đông-an, *phủ* de Khoái-châu (de la province actuelle de Hưng-yên);

— Ngô-thế-Giụ, originaire du *huyện* de Kim-hoa, *phủ* de Bắc-giang (de la province actuelle de Phúc-yên);

— Khúc-hữu-Thành, originaire du *huyện* de Thiện-tài, *phủ* de Thuận-an (de la province actuelle de Bắc-ninh);

— Lê-Lâm, originaire du *huyện* de Bát-bạt, *phủ* de Thao-giang (de la province actuelle de Sơn-tây);

— Nguyễn-thiện-Tích, originaire du *huyện* de Bình-hà, *phủ* de Nam-sách (de la province actuelle de Hải-dương);

— Nguyễn-Nghị, originaire du *huyện* de Thanh-lâm, *phủ* de Nam-sách (de la province actuelle de Hải-dương);

— Trịnh-thiết-Trường, originaire du *huyện* de An-định, *phủ* de Thiệu-thiên (de la province actuelle de Thanh-hoá);

— Trần-Bàn, originaire du *huyện* de Quế-dương, *phủ* de Từ-sơn (de la province actuelle de Bắc-ninh);

— Nguyễn-quốc-Kiệt, originaire du *huyện* de Đông-ngàn, *phủ* de Từ-sơn (de la province actuelle de Bắc-ninh);

— Nguyễn-Mỹ, originaire du *huyện* de Vĩnh-lại, *phủ* de Hạ-hồng (de la province actuelle de Hải-dương);

— Nguyễn-Địch, originaire du Đại-an, *phủ* de Kiến-hưng (de la province actuelle de Nam-định);

— Bùi-lôi-Phù, originaire du *huyện* de Phú-xuyên, *phủ* de Thường-tín (de la province actuelle de Hà-đông);

— Lê-câu, originaire du *huyện* de Phúc-lộc, *phủ* de Quốc-oai (de la province actuelle de Sơn-tây);

— Lê-Hiển, originaire du *huyện* de Thanh-lâm, *phủ* de Nam-sách (de la province de Hải-dương);

— Nguyễn-nguyên-Chân, originaire du *huyện* de Thanh-lâm, *phủ* de Nam-sách (de la province de Hải-dương).

STÈLE DES DOCTEURS DES MẠC

CONCOURS DE L'ANNÉE 1529. DATE D'ÉRECTION : 1529 (VOIR PL. XIII)

Mémoire inscrit sur la stèle où figure la liste des docteurs reçus au concours de l'année cyclique Kỷ-sửu, *3e année*, Minh-đức (1529) *des Mạc*.

Cette 3e année *Minh-đức* est la 3e année depuis que l'Empereur est monté sur le Trône. Elle marque le début de la civilisation de l'empire.

Au moment du grand examen, les lettrés vinrent en chantant les vers du «Lou-ming»[1], au nombre de plus de 4.000. On rivalisa de talent dans le camp du Printemps. Les 27 meilleurs furent choisis. Le 18 du 2e mois, l'Empereur vint au devant du palais et leur posa lui-même des questions sur la façon de gouverner. Il donna ordre au *Đề-điệu*[2] (chargés de l'organisation des concours) Mạc-kim-Biểu, précepteur impérial, duc de royaume de Diễm et Mạc-đình-Chi, ministre de la guerre, marquis de Khánh-khê, et à tous les fonctionnaires d'accomplir leur tâche. Le lendemain, les examinateurs chargés des lectures nommés Nguyễn-Thanh, ministre des Rites, Đại-học-sĩ du Đông-các, comte de Vân-đàm, et Đinh-Chân, ministre de l'Intérieur, *Tế-tửu* du *Quốc-tử-giám*, comte de Bình-lễ, présentèrent les cahiers de candidature et les lurent. Après examen, l'empereur détermina le classement des lauréats. Đỗ-Tông et deux autres personnes furent reçues comme «Docteurs cum laude»; Nguyễn-văn-Quang et sept autres personnes comme «Lettrés promus en qualité de docteurs»; Nguyễn-hữu-Hoán et quinze autres personnes comme «Lettrés assimilés aux Lettrés promus en qualité de Docteurs». Le 24, l'Empereur vint siéger dans le palais Kính-thiên et la proclamation des lauréats commença. Le ministre de l'intérieur fut chargé de transmettre les décisions impériales. Le ministre des rites emporta le tableau jaune (où étaient inscrits les noms des docteurs) pour l'exposer à la porte du Grand Collège. Ce jour-même, on fit un don de sapèques aux docteurs selon leurs mérites. Le 27, on leur donna le bonnet, la ceinture et les vêtements, avec plus de largesse que d'ordinaire. Le 28, on les reçut à un banquet au Ministère des Rites. Le 7 du 3e mois, on les autorisa à rentrer solennellement dans leur village natal, après leur avoir encore distribué des

[1] 鹿鳴 Une des poésies du Che-king comprenant trois strophes dont chacune commence par cette phrase «Yeou yeou lou ming 呦呦鹿鳴 (Harmonieusement le cerf crie...)». Ce sont les vers que l'on déclamait aux banquets donnés par le roi afin de manifester sa sympathie aux convives (*Khâm-định Thi-kinh Chuyện Thuyết Vựng Toản* 欽定詩經傳說彙纂 q. 10, f° 4-5). Ici, les lettrés venaient en chantant *lou-ming*, c'est-à-dire qu'ils arrivaient remplis de joie.

[2] Voir ci-dessus, page 108, note 3.

sapèques selon leurs mérites. C'était là une très grande faveur. Plus tard on donna ordre au Ministre d'Hiver (ou des Travaux) de préparer une stèle de pierre et à nous-mêmes d'écrire un mémoire. Ayant reçu l'ordre de l'Empereur, nous formons nos vœux pour l'avenir de la culture confucéenne en ces termes :

Les mains jointes avec respect, nous nous prosternons et déclarons ce qui suit :

C'est par la conjonction de principes purs qu'apparaissent les héros, eux qui sont si rares en ce monde. Le vrai Prince a surgi et les héros ont été appelés aux charges du royaume. La coexistence d'un roi éclairé et de bons sujets, la coordination entre son influence bienfaisante et ses répercussions ne sont pas l'effet du hasard. Or, les héros ont souvent été distingués par le moyen des concours. Jadis Yeou-Yu demanda aux Monts [1] de lui ouvrir les quatre portes : l'heureuse idée des concours date de là. Les Tcheou cherchèrent à former des hommes de talent [2]; c'est à eux que les bons règlements des concours doivent leur origine. Les dynasties des Han, des T'ang et des Song, ainsi que les rois pleins d'intelligence et de sagesse de notre Việt, ont tous considéré que ces concours étaient comme des degrés que doivent gravir les héros.

Grand est le Saint Empereur de la Sainte Dynastie qui, doué de rares talents, gouverne l'empire d'une façon éclatante. Dédaignant les combats, il a rendu la paix à l'Empire; il a développé la culture et honoré le talent; il a fait réparer les écoles pour répandre l'instruction nourricière et féconde, il a institué des règlements pour encourager et stimuler les études. L'instruction du peuple est bien faite; les concours des lettrés sont rénovés. Les clauses des concours, la diversité des faveurs accordées, tout cela est plus parfait et plus complet que par le passé.

Nos lettrés ont par bonheur rencontré un Saint Éclairé; ils se sont imprégnés d'une culture excellente, ils sont entrés dans le cercle des héros, ils ont monté dans la voie des honneurs. Si leurs noms vieillissent sur la pierre, n'est-ce pas à notre Empereur qu'ils devront cette gloire et cette bénédiction!

Il est juste assurément qu'ils reconnaissent ses nobles bienfaits et lui restent parfaitement loyaux. Ils s'exhorteront à rester fidèles et intègres, ils limiteront leur action à ce que permettent les rites et la morale, ils règleront leurs sentiments de manière à n'avoir point de passions désordonnées, ils s'attacheront à avoir une action dont le mérite soit durable. Ils seront comme Liu Wen-mou [3] qui, par sa rectitude morale, contribua à l'extension de la « Grande Paix », comme Han Wei-kong [4]

---

[1] 詢岳闢門 Quand l'empereur Chouen 舜 (Yeou Yu 有虞) monta sur le trône, il s'entendit avec son ministre Ssen-yo (représentant des quatre Monts à la cour) pour ouvrir les portes des quatre points cardinaux afin d'en faire venir les hommes sages (*Khâm-định Thư Kinh Chuyện Thuyết Vựng Toản*, q. 2, f° 36 *b*, col. 5).

[2] 興能升造 Le *Tcheou-li* dit : « La 3ᵉ année a lieu l'examen général où l'on examine les conduites vertueuses des sages et où les aptitudes des hommes de talent se manifestent (*Tcheou-li*, k. 12, f° 1 *b*, col. 7). Le chapitre *Wang-tche* 王制 du *Li-ki* dit : « ... Le grand musicien examine à son tour les meilleurs des lettrés, les porte à la connaissance du roi et les envoie au *Sseu-ma* (Ministre des promotions) (*Khâm-định Lễ Ký Nghĩa Sớ* 欽定禮記義疏 q. 6, f° 97 *a*, col. 2).

[3] 呂文穆 Liu-Mong-tcheng 呂蒙正, surnommé Cheng-Kong 聖功 originaire du Honan, reçu premier au concours de la 2ᵉ année *T'ai-ping hing-kouo* (977) et, par la suite, grand fonctionnaire de la cour; il mourut à 68 ans et reçut le nom posthume de Wen-mou. Sa biographie se trouve dans l'histoire des Song (*Song-che*, k. 265, f° 5 *a*, col. 11; f° 7 *a*, col. 5).

[4] 韓魏公 Han Kỉ 韓琦, surnommé Tche-kouei 稚圭, originaire de Siang-tcheou 相州, fut reçu 2ᵉ docteur et gratifié du titre de duc de Wei. Il mourut en 1075, la 8ᵉ année de l'ère *Hi-ning* des Song, à l'âge de 68 ans. Sa biographie se trouve dans l'histoire des Song (*Song-che*, k. 312, f° 1-4).

qui, ceint du cordon et portant la tablette [de mandarin], procura à l'empire une paix solide comme le T'ai Chan. Qui veut les louer dira : « Ce sont de vrais *Trạng-nguyên* (1ers du premier doctorat), des docteurs réputés ». Ce faisant, ils ne se montreront pas indignes du premier concours du Saint Empereur, et ne tourneront pas le dos aux études de leur jeunesse. Ainsi, le reflet de leurs brillants mérites resplendira-t-il sur cette stèle.

Si, au contraire, l'intérieur chez eux ne répond pas à l'extérieur (s'ils sont *carrés* extérieurement, mais ronds intérieurement), s'ils sont d'abord purs et ensuite impurs, si ce qu'ils montrent d'eux-mêmes ne vaut pas ce qu'ils ont appris, si leur conduite est contraire à ce qu'ils ont étudié, ce sera vraiment l'avilissement des titres acquis en concours et la honte sur cette stèle. Ne faut-il pas y prendre garde? Mais la raison qui se trouve dans le cœur de l'homme reparaît à chaque occasion et l'influence des Saints laisse bien à la longue quelque trace.

Cette stèle érigée dans ce Grand Collège n'est pas seulement un témoignage de la sincérité que notre Saint Empereur a mis à honorer les lettrés, ce n'est pas seulement une preuve du soin qu'il a pris dès le début de son règne de faire resplendir les études : ce sera encore une pierre à aiguiser les courages, une nourriture vivifiante pour l'esprit des lettrés et un soutien de l'enseignement pendant des générations sans nombre. Par la suite, quand des étudiants portant le bonnet Chương 章 et la robe Dịch 掖 la regarderont avec toute leur attention, la liront et la réciteront, il n'est aucun d'entre eux qui ne se sentira soulevé par l'émulation et par le désir d'obtenir lui-même ces titres et de prendre à charge d'aider son roi et de favoriser le peuple. Ils apparaîtront à tour de rôle pour maintenir un état de félicité éternelle et renforcer les fondements profonds des autels de la Terre et des Céréales (Xã 社 et Tắc 稷).

Pourra-t-on dire alors que l'érection de cette stèle n'aura eu qu'une mince influence?

Les auteurs du mémoire sont Nguyễn-thì-Ung, *Đồng-đức-công-thần* (sujet méritant de même vertu), *Đặc-tiến-kim-tử-vinh-lộc-đại-phu*, Ministre des Rites, Grand Précepteur, de l'héritier présomptif, *Đại-học-sĩ* du *Đông-các*, *Thiếu-bảo*, Duc du département de Thông, *Trụ-quốc* de 1re catégorie, et Nguyễn-cư-Nhân, *Phụng-trực đại-phu*, *Giác-thư* du *Đông-các*, *Tư-chính-thượng khanh.*

Comme calligraphe : Nguyễn o Diêu, *Thông-chương-đại-phu*, *Chính-tự*, du *Trung-thư-giám*, *Tư-chính-khanh*.

Comme calligraphe pour les caractères *tchouan* : Nguyễn-Tản, *Thông-chương-đại-phu*, *Đãi-chiếu* de la porte *Kim-quang*, *Tư-chính-khanh*.

Date d'érection de la stèle : solstice du 2e mois d'hiver de l'année cyclique *Đồ-duy-xích-phấn-nhược* ou *Kỷ-sửu*, 3e année *Minh-đức* (1529).

Au 1er doctorat :

Les 3 « Docteurs *cum laude* » sont : Đỗ-Tông, originaire de Lại-ốc, *huyện* de Văn-giang (Bắc-ninh); Nguyễn-Kháng, originaire de Vũ-lăng, *huyện* de Thượng-phúc (Hà-đông); Nguyễn-văn-Huy, originaire de Vịnh-cầu, *huyện* de Đông-ngàn (Bắc-ninh).

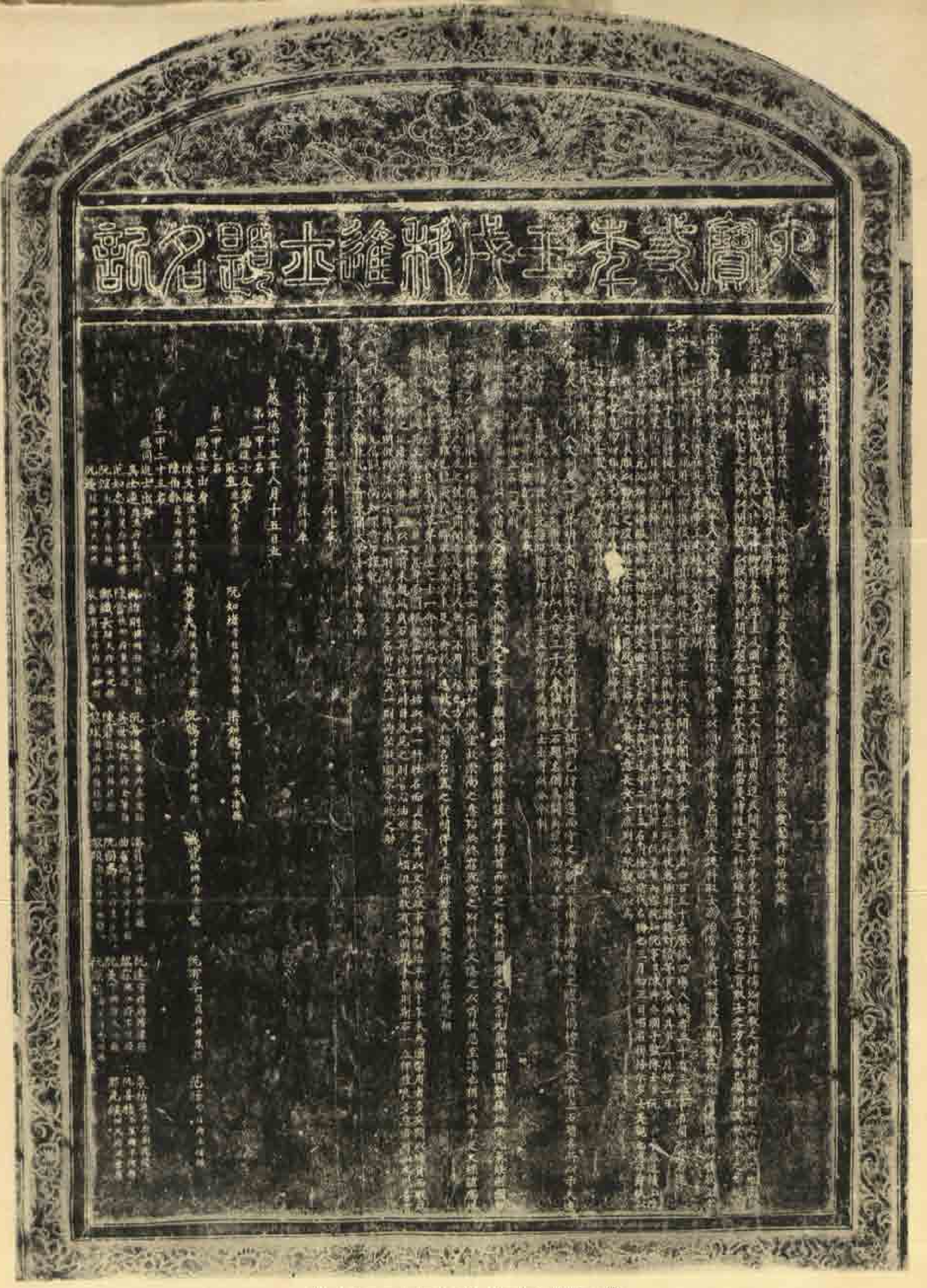
Au 2e doctorat :

Les 8 « Lettrés promus en qualité de Docteurs » sont : Nguyễn-văn-Quang, originaire de Bình-sơn, *huyện* de Đông-ngàn (Bắc-ninh); Trần-Thụy, originaire de Ngọc-bộ, *huyện* de Thái-bình (Nam-định); Phạm-Huy, originaire de Mặc-khê, *huyện* de Thanh-lâm (Hải-dương); Đặng-lương-Tá, originaire de Đặng-xá, *huyện* de Thạch-

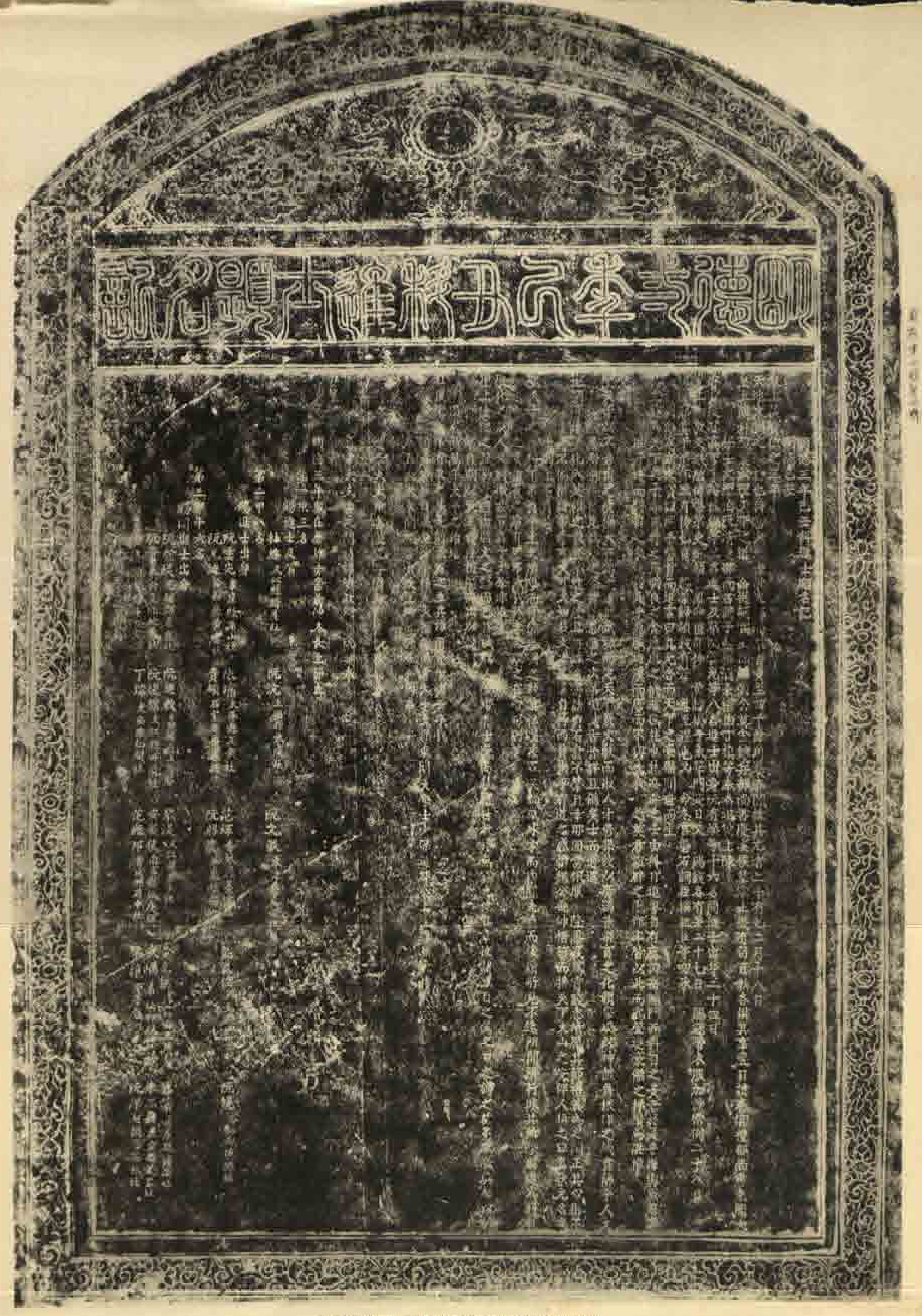
thất (Sơn-tây); Nguyễn-Hoảng, originaire de Đức-thắng, *huyện* de Hiệp-Hoà (Bắc-giang); Nguyễn-doãn-Địch, originaire de Hồng-vân, *huyện* de Thạch-thất; Nguyễn-chiêu-Khánh, originaire de An-sở, *huyện* de Đan-phượng (Hà-đông).

Au 3e doctorat :

Les 16 « Lettrés assimilés aux Lettrés promus en qualité de Docteurs » sont : Nguyễn-hữu-Hoán, originaire de Xuân-áng, *huyện* de Quang-phúc (Phúc-yên); Nguyễn-dịch-Giáo, originaire de Thượng-cốc, *huyện* de Gia-lộc (Hải-dương); Lê-Thực, originaire de Ngọc-bộ, *huyện* de Văn-giang (Bắc-ninh); Hoàng-khắc-Thận, originaire de Đại-lý, *huyện* de Thuần-lộc (Thanh-hoá); Lê-Tảo, originaire de Phúc-khê, *huyện* de Từ-liêm (Hà-đông); Nguyễn-quí-Lương, originaire de Địa-linh, *huyện* de Phụ-dực (Thái-bình); Nguyễn-đức-Kỳ, originaire de Đan-nhiễm, *huyện* de Văn-giang (Bắc-ninh); An-khí-Sứ, originaire de Nễ-độ, *huyện* de Nam-xương (Hà-nam); Vũ-Ngung, originaire de Đoàn-lâm, *huyện* de Gia-lộc (Hải-dương); Chu-tam-Dị, originaire du Phù-lưu, *huyện* de Đông-ngàn (Bắc-ninh); Phan-Tế, originaire du *huyện* de Duy-tiên (Hà-nam), domicilié au village de Nguyễn-Xá, *huyện* de Thạch-thất (Sơn-tây); Đinh-thụy, originaire de Tùng-quan, *huyện* de Đông-an (Hưng-yên); Phạm-kinh-Bang, originaire de Thì-trung, *huyện* de Thanh-oai (Hà-đông); Lương-Nhương, originaire de Nội-trà, *huyện* de An-phong (Bắc-ninh); Nguyễn-Giương, originaire de Trà-lâm, *huyện* de Siêu-loại (Bắc-ninh); Nguyễn-quang-Tán, originaire de Vọng-nguyệt, *huyện* de An-phong (Bắc-ninh).



Stèle du Concours de l'année 1442, érigée le 4 septembre 1484.
(Photographie de l'estampage n° 1358 de l'E. F. E. O.)



Stèle du Concours de l'année 1529, érigée la même année.
(Photographie de l'estampage n° 1343 de l'E. F. E. O.)

LA RÉFORME AGRAIRE DE 1839 DANS LE BÌNH-ĐỊNH

par

NGUYỄN-THIỆU-LÂU

Ancien assistant à l'École Française d'Extrême-Orient

En 1839, une réforme agraire fut accomplie dans le Bing-định par Minh-mạng : une forte partie des biens privés de cette province fut en effet confisquée à cette date par ordre de l'Empereur pour être remise aux villages sous forme de biens communaux soumis au partage périodique entre soldats et paysans. Cette réforme dont l'instigateur et l'exécuteur était le mandarin Võ-xuân-Cẩn mais dont l'origine remontait au moins à 1816, ne provoqua pas sans doute de révolte de la part des propriétaires qui étaient touchés par elle ; cependant elle donna lieu, dans la suite, à de très nombreux procès, à cause du partage des terres confisquées et devenues communales, entre paysans et notables des villages. Aussi, après 1839, deux missions au moins furent-elles envoyées dans le Bình-định et en 1852, treize ans après la réforme, Tự-đức la remit encore en discussion avec les mandarins de la Cour.

Une étude complète est donc à faire de cette importante réforme sociale, étonnante en ce pays du Centre Việt-Nam représenté d'ordinaire comme figé dans ses institutions et réfractaire à toute réforme de structure [1].

Je regrette de n'être pas tout à fait désigné pour pareille étude : il m'aurait fallu une connaissance solide du chinois pour dépouiller les *Annales* (*Thật lục*), les *Archives* conservées au Nội-các à Huế et comprenant les rapports des mandarins, les procès-verbaux des discussions à la Cour et sans doute aussi, les documents conservés peut-être encore dans de nombreux villages du Bình-định et qui sont les anciens *địa-bộ* (répertoire des propriétés) par exemple.

Si je présente cette note, c'est que la réforme agraire sur laquelle elle donne quelques lumières semble être peu connue. M. Vũ-văn-Hiền dans sa récente thèse de doctorat sur la propriété communale n'en a pas parlé. Le R. P. Souvignet dans une note parue en 1900 a cependant signalé cette réforme ; mais présentée sans un appareil critique suffisant, accompagnée par ailleurs de considérations historiques trop hardies, cette note qui, au fond, ne présente pas de graves erreurs, ne peut guère être utilisée avec profit [2].

---

(1) A vrai dire, selon Vũ-văn-Hiền (p. 50, ouvrage cité plus bas) « pendant près de cinq siècles la multiplication et le maintien des *công điền* (terres communales) ont constitué un des principes directeurs de la politique économique et sociale des gouvernements qui se sont succédé en pays d'Annam. Pour développer cette forme de la propriété foncière, on a utilisé très largement les biens domaniaux et au besoin on n'a pas hésité à s'attaquer aux grandes propriétés privées ».

(2) Vũ-văn-Hiền, *La propriété communale au Tonkin, Contribution à l'étude historique, juridique et économique des Công-điền et Công-thổ en pays d'Annam*, Publication des Études indochinoises et Extrêmes-orientales.

R. P. Souvignet, *Aperçu historique sur le partage des rizières de Bình-định en rizières communes et en rizières particulières*, dans *Revue indochinoise*, 1er semestre 1900, p. 596-598.

M. Hiền a cité l'article du R. P. Souvignet dans sa bibliographie : s'il n'a pas fait allusion dans son travail à la réforme agraire de 1839, c'est qu'il a jugé cet article peu sûr.

Je dispose d'un nombre nécessaire, peut-être même suffisant de textes inédits, tirés des *Annales* traduits en *Quốc-ngữ* et publiés en 1923 par le ministère de l'Éducation nationale à Huế [1].

Ce sont des documents, succincts sans doute, mais suffisamment riches en renseignements sûrs grâce auxquels nous pourrons nous faire quelques idées assez exactes sur le sujet qui nous intéresse.

Je souhaite cependant qu'un historien reprenne un jour ce sujet et lui consacre le développement qu'il mérite.

*
* *

La question des réformes agraires au Việt-Nam remonte, sous les Empereurs Nguyễn, au début même du règne de Gia-long.

En l'an *Quí-hợi* (1805), deuxième de règne, dans une ordonnance promulguée au cinquième mois et concernant l'interdiction de vente des biens communaux, il fut reconnu que pendant la révolte des Tây-sơn, les anciens règlements agraires avaient été abandonnés et que des paysans avaient transformé les rizières communales en rizières privées ou les avaient engagées à propos des dépenses des villages. Quoique mis au courant de cette appropriation privative des biens communaux sous les Tây-sơn, Gia-long ne voulut pas ouvrir une enquête à ce sujet et prendre les mesures réparatrices nécessaires.

Treize ans plus tard, en l'an Bính-tý (1816), au septième mois, en réponse à une requête du mandarin Phạm-đăng-Hưng, Gia-long dit notamment ceci : «Autrefois, les gouvernements avaient raison de partager les rizières entre les paysans pour leur constituer une fortune terrienne. Mais il y a des mauvais sujets qui, même devenus propriétaires par l'État, ne cultivent pas avec soin leur domaine et finissent par le vendre. D'ailleurs, il y aura trouble dans la population si, maintenant, nous enlevons d'autorité aux grands propriétaires une partie de leur domaine pour la distribuer aux habitants. J'ai déjà mûrement réfléchi, ajouta l'Empereur, cela (une réforme agraire) ne pourra pas se faire.»

Gia-long ne consentit pas non plus à la création des greniers communaux constitués par les grains apportés par les paysans. Il se contenta d'augmenter les impôts directs fonciers et personnels payés en nature et en espèces pour faire grossir les stocks de paddy et le trésor des provinces : en cas de disette, l'État pourrait y puiser en quantité pour porter secours aux habitants ou pour leur faire des prêts.

En somme, *en 1816, malgré la requête de Phạm-đăng-Hưng*, comme en 1803 déjà, Gia-long s'est opposé à toute réforme de *structure tendant à améliorer la vie du paysan*. Cet empereur fondateur d'Empire s'est donc montré, en matière sociale, quoique avec quelques raisons, trop conservateur.

Mais au onzième mois de l'an Mậu-tuất (1838), c'est-à-dire vingt-deux ans plus tard, son successeur Minh-mạng fut encore du même avis que lui, non à propos d'une réforme agraire générale mais même de celle concernant une province.

En effet, à une requête présentée à cette date par Võ-xuân-Cẩn, tổng-đốc (Gouverneur) du Bình-Phú (Bình-định et Phú-yên) et demandant qu'une réforme agraire fût faite dans le Bình-định, Minh-mạng répondit laconiquement comme suit : «Cette réforme soulèvera certainement beaucoup de mécontentement : je crains qu'elle ne puisse se faire».

Cependant, au septième mois de l'année suivante, Kỷ-hợi (1839), c'est-à-dire huit mois seulement après que sa requête eut été rejetée, nous apprenons que

[1] Sous le titre de *Quốc-triều chánh-biên toát-yếu*.

justement Võ-xuân-Cẩn et un autre mandarin Doãn-Uẩn furent chargés par Minh-mạng de se rendre au Bình-định pour y faire une réforme agraire.

Comment expliquer ce changement de politique si brusque de Minh-mạng?

Je pense que la raison en était la suivante :

Quand il présenta pour la première fois sa requête à Minh-mạng, Võ-xuân-Cẩn était tổng-đốc du Bình-Phú. Certes, sa fonction et ses connaissances du Bình-định devaient donner du poids à ses propositions de réforme agraire, mais il était loin du souverain et de la Cour. Le souverain pouvait ne pas le comprendre et la Cour pouvait lui être hostile. Tout autre était sa situation peu de temps après. Il fut en effet rappelé à la Cour, mais je ne sais vers quel mois, pour être Ministre de la Justice avec le grade de Hiệp-tá đại-học-sĩ (mandarin civil, premier degré, deuxième classe); il fut même chargé de la présidence du Conseil des Censeurs (Đô-sát-viện). Devenu grand mandarin à la Cour, Võ-xuân-Cẩn a donc pu présenter de nombreuses requêtes à l'Empereur sur la réforme à faire dans le Bình-định, lui en parler peut-être, en tout cas l'éclairer, le gagner à sa cause, le mettre dans son point de vue. Il a dû également, — mais c'était assez facile pour lui qui détenait de hautes fonctions — en faire autant pour la Cour : ce qui était d'une importance capitale, comme nous le verrons dans la suite. Car, pour mener à bien «sa» réforme, Võ-xuân-Cẩn devait avoir non seulement l'assentiment de l'Empereur mais encore le concours effectif, efficace et poursuivi de nombreux mandarins à l'époque.

Donc, *si Gia-long s'était refusé à faire toute réforme agraire, Minh-mạng accepta en 1839 d'en faire une dans le Bình-định.*

Mais pourquoi dans le Bình-định seulement?

La réponse est fournie justement par un texte relatant les paroles d'un mandarin à ce sujet.

Interrogé au deuxième mois de l'an Nhâm-tí (1852) par l'Empereur Tự-đức sur l'état de la répartition des terres communales dans les différentes provinces de l'Annam, le mandarin (ministre ?) au Ministère des Finances, Hà-duy-Phiên, répondit comme suit : «Dans le Thừa-thiên et le Quảng-trị, dit-il, les rizières communales sont plus étendues que les rizières privées; dans le Quảng-bình, ces deux catégories de rizières sont de superficies équivalentes; ailleurs et notamment dans le Bình-định, les rizières privées dépassent les rizières communales».

Et, en effet, en 1839 — c'est-à-dire à la date précise de la réforme — le même mandarin Hà-duy-Phiên avait fait savoir à Minh-mạng que «dans le Bình-định, l'étendue des rizières communales atteignait à peine six à sept mille *mẫu* tandis que celle des rizières privées dépassait soixante-dix mille *mẫu*», c'est-à-dire équivalait à une douzaine de fois[1].

«C'est la raison, ajouta Phiên en 1852, dans sa réponse à Tự-đức, pour laquelle Võ-xuân-Cẩn avait demandé (en 1838 et 1839) de faire une réforme agraire».

Donc, *la faible étendue des rizières communales du Bình-định était la cause de la réforme agraire de 1839.* Cause invoquée par l'État, mais qui ne nous satisfait pas car c'était — du point de vue historique — l'effet d'une cause sur laquelle des recherches seront à faire.

Deux hypothèses sont possibles, l'une exclut l'autre.

La première suppose que les rizières communales aient été relativement étendues, avant 1775 par exemple, c'est-à-dire avant la révolte des Tây-sơn. Mais durant cette révolte — et on peut le croire, d'après l'ordonnance même de Gia-long en 1803 — des notables s'en étaient appropriés. D'ailleurs le roi des Tây-sơn, Nguyễn-Nhạc, dont la capitale était fixée dans le Bình-định même, aurait pu déposséder les villages de

[1] Au Trung-bộ (de Thanh-hóa à Phan-thiết), un *mẫu* équivaut à un demi-hectare.

leurs rizières communales en tout ou en partie pour les donner en apanage à ses partisans, mandarins et soldats. Cette hypothèse va à l'encontre de l'idée — gratuite — émise par quelques-uns, suivant laquelle les Tây-sơn auraient distribué des terres aux petits paysans.

La deuxième, au contraire, suppose que jusqu'à la réforme de 1839, les rizières communales ont toujours été peu étendues. Et cela, à cause d'une structure agraire différente de celle comportant des biens communaux, de celle qui a toujours régi les sociétés villageoises viêtnamiennes, dans le Bắc-bộ et le Nord Trung-bộ tout au moins. Dans cette structure spéciale dont l'origine pouvait être lointaine et relever d'un autre peuple, il y avait place certainement pour la grande propriété privée. Qu'est-ce à dire sinon que des Chams, détenteurs de grands domaines et fortement attachés au sol, furent les victimes de la réforme de 1839.

Cette hypothèse est séduisante, mais je ne pense pas qu'elle soit exacte, à cause du seul fait que le Bình-định est annexé au domaine viêtnamien depuis 1471 déjà par Lê-thanh-Tôn. Sans parler des émigrations spontanées de Viêtnamiens dans cette province avant cette date, on peut dire que jusqu'à 1839 — c'est-à-dire durant le long espace de trois siècles et demi — il était difficile aux Chams, surtout aux grands propriétaires chams, de maintenir plus ou moins intacts leurs vastes domaines contre les flots envahissants de Viêtnamiens vainqueurs et avides de terres. Il est vrai qu'après l'annexion de 1471, de nombreux Chams s'étaient laissés assimiler pour rester sur place et que la population actuelle même n'est qu'une population de sang mêlé — qui garde encore la forme si originale du toit des habitations — mais je pense qu'il serait exagéré de parler de grands propriétaires chams subsistant en 1839 [1].

Je pencherais plutôt à la première hypothèse et je croirais que *les appropriations privatives des biens communaux durant la révolte des Tây-sơn — et avant même peut-être — étaient la cause profonde de la réforme de 1839*.

Cette réforme fut réalisée par son auteur même, Võ-xuân-Cẩn, Ministre de la Justice, Président du Conseil des Censeurs auparavant tổng-đốc du Bình-Phú, assisté d'un autre mandarin, Doãn-Uẩn, Sous-Secrétaire d'État (Tham-tri) au Ministère des Finances.

Comment la réforme fut-elle exécutées et soulera-t-elle des protestations de la part des grands propriétaires?

De nombreuses questions se posent; je ne pense pas pouvoir apporter réponse à toutes; je les examinerai cependant successivement autour de *deux problèmes* : celui de la confiscation des biens aux propriétaires, c'est-à-dire la réforme agraire proprement dite et celui de la répartition des biens ainsi confisqués — et remis aux villages comme biens communaux — aux différentes catégories d'habitants.

Dans sa requête présentée au onzième mois de l'an Mậu-tuất (1838) à Minh-mạng, mais qui fut rejetée, Võ-xuân-Cẩn avait proposé une mesure véritablement révolutionnaire. «On fixera, dit-il, l'étendue maximum de cinq *mẫu* pour tous les propriétaires (de la province) : l'excédent (que ceux-ci possèdent) sera transformé en rizières communales».

Dans la suite, Minh-mạng a dû faire étudier ce projet par la Cour, car au septième mois de l'an Kỷ-hợi (1839), quand il envoya Võ-xuân-Cẩn et Doãn-Uẩn dans le Bình-định, il leur remit le programme suivant issu des délibérations de la Cour :

«Aucune réforme ne sera à faire, dit le texte, dans les villages où les biens communaux sont d'étendue supérieure ou égale à celle des biens privés.

---

[1] P. Gourou a signalé la forme si originale du toit des habitations du Bình-định dans son étude *Esquisse d'une étude de l'habitation annamite du Thanh-hóa au Bình-định*, publiée par l'École française d'Extrême-Orient en 1936.

Dans les villages où les biens privés sont plus étendus que les biens communaux, on confisquera la moitié des biens privés.

Pour les villages à inscrits mais sans territoire, ou à terrains d'habitation mais sans rizières, ou à population abondante mais à rizières peu étendues, on prendra une partie suffisante des rizières dont les revenus servaient à faire face aux dépenses des villages dans leurs relations avec l'État (*quan điền*), une partie du domaine des grandes fermes des particuliers (*trại điền*) ou une partie des rizières communales des villages situés près de là pour arrondir le domaine desdits villages».

Donc, *la réforme agraire de 1839 ne s'étendait pas à tous les villages du Bình-định, elle ne concernait que ceux d'entre eux dont les biens communaux étaient moins étendus que les biens privés, elle laissait subsister la grande propriété dans les autres villages et elle s'accompagnait d'une réforme administrative tendant à doter les villages petits ou surpeuplés de terres nouvelles.* Résultats des discussions de la Cour, elle était plus rationnelle et moins révolutionnaire que le projet présenté par Võ-xuân-Cẩn au onzième mois de l'an *Mậu-tuất* (1838).

Un point cependant est à éclaircir.

Le texte de la décision de la Cour stipule que dans les villages où les biens privés étaient plus étendus que les biens communaux, on confisquerait «la moitié des biens privés».

Qu'est-ce à dire? Fallait-il confisquer de moitié les propriétés, qu'elles fussent d'un ou de plusieurs tenants et inférieures à dix *mẫu* par exemple? Laissait-on un minimum de cinq *mẫu* aux propriétaires (de moins de dix *mẫu*) comme avait proposé Võ-xuân-Cẩn au onzième mois de l'an *Mậu-tuất?*

Nous supposons — à défaut de documents explicites à cet égard — que la réforme fut faite de la façon suivante : les propriétés au-dessus de dix *mẫu* étaient confisquées de moitié, tandis que celles inférieures à cinq *mẫu* n'étaient sans doute pas touchées, celles d'une étendue comprise entre cinq et dix *mẫu* étaient réglées de façon que cinq *mẫu* restassent à leurs propriétaires, l'excédent seulement étant pris par l'État.

Mais il y a encore un autre point obscur : la réforme était-elle appliquée dans les villages où la superficie totale des biens privés dépassait légèrement — de quelque *mẫu* par exemple — celle des biens communaux?

Nous ne connaissons donc pas les détails de la réforme, quoique nous sachions qu'elle portait sur les villages où les terres privées dépassaient les terres communales et qu'elle consistait en une dépossession des propriétaires de ces villages, à raison de la moitié de leurs biens.

Võ-xuân-Cẩn et Doãn-Uẩn partirent pour le Bình-định au septième mois de l'an *Kỷ-hợi* (1839); ils rentrèrent à Huế au onzième mois de la même année une fois la réforme accomplie, c'est-à-dire après être restés sur place trois mois environ.

Mais quels en étaient les résultats?

Combien de *mẫu* furent affectés par la réforme?

Hà-duy-Phiên s'était-il renseigné auprès de Võ-xuân-Cẩn pour connaître les résultats numériques précis de celle-ci? Je ne le pense pas, à cause du caractère trop sommaire de son calcul.

De fait, ce calcul ne devait pas cadrer avec la réalité.

Nous avons vu plus haut que dans les villages où les biens communaux étaient d'étendue supérieure à celle des biens privés, la réforme n'était pas effectuée de la même façon que dans les petits villages qui pouvaient posséder une certaine étendue de biens privés mais qui devaient justement être agrandis. En tous cas, la réforme ne portait pas sur les soixante-dix mille *mẫu* de rizière privées de la province. D'autant plus, comme nous l'avons supposé avec quelques raisons, que

les propriétés au-dessous de cinq *mẫu* n'étaient pas sans doute touchées par la réforme et que, très probablement aussi, les propriétés entre cinq et dix *mẫu* étaient réglées de telle façon que cinq *mẫu* restaient à leurs propriétaires.

Donc, nous ignorons le nombre de villages et celui des mẫu *privés affectés par la réforme, mais nous sommes sûrs, en tout cas, que les rizières communales du Bình-định, après 1839, ne devaient pas s'élever à quarante mille* mẫu *comme Hà-duy-Phiên l'avait fait croire à Minh-mạng.*

On ne dispose d'aucun texte permettant de croire à une révolte ou à une protestation quelconque de la part des propriétaires touchés par la réforme. Je pense d'ailleurs que cela n'a pas eu lieu ou du moins n'a pas été grave. Si les propriétaires lésés avaient envoyé des requêtes aux mandarins, ceux-ci ne les auraient pas acceptées : le successeur de Võ-xuân-Cẩn à la fonction de tổng-đốc du Bình-Phú étant Đặng-văn-Thiêm qui — nous le verrons dans la suite — était fermement partisan de la réforme. Et s'ils avaient voulu se révolter les armes à la main ? Ils n'auraient pas eu de partisans, la masse des paysans pauvres étant justement les bénéficiaires de la réforme.

Donc, il paraît certain que la réforme a pu s'accomplir assez vite, sans résistance, dans l'espace de trois mois environ.

Dans ce court laps de temps, Võ-xuân-Cẩn et Doãn-Uẩn avaient d'ailleurs à résoudre le *second problème* posé par la réforme, à savoir la répartition aux habitants des villages des terres confisquées aux grands propriétaires et transformées en biens communaux.

Dans sa requête présentée à Minh-mạng au onzième mois de l'an *Mậu-tuất* (1839), Võ-xuân-Cẩn avait proposé à l'Empereur de ne laisser que cinq *mẫu* aux propriétaires et de leur confisquer le reste de leur domaine pour en faire des rizières communales soumises à répartition périodique entre soldats et habitants.

Ce but pratique de la réforme : nourrir les soldats et les fixer sur place, donner de la terre à cultiver aux paysans était encore explicitement reconnu dans le programme adopté par la Cour au septième mois de l'an *Kỷ-hợi* (1839) [1].

Dans ce même mois, avant sans doute son départ pour le Bình-định, Võ-xuân-Cẩn avait déjà fait adopter par Minh-mạng son projet de partage des nouvelles terres communales — terres comprenant celles qui existaient déjà et celles qui seraient à confisquer aux grands propriétaires.

« Dans les villages où les rizières communales seront suffisamment étendues, proposa-t-il, le partage se fera, suivant les règles préétablies, à la fois aux soldats et aux paysans.

Dans ceux où elles seront d'étendue faible (mais au moins égale à celle des biens privés), on tiendra compte d'abord des parts dévolues aux soldats, le reste seulement sera partagé entre les habitants.

Dans ceux où les rizières communales seront d'étendue plus faible encore, le partage se fera au bénéfice des soldats uniquement. »

Donc, en 1839, *le partage fait par Võ-xuân-Cẩn et Doãn-Uẩn donnait la priorité aux soldats.* Mais ce n'était là, en somme, qu'une question de principe. Comment, dans la réalité, le partage fut-il établi en 1839 ?

Nous l'ignorons, mais une ordonnance publiée au sixième mois de l'an suivant,

---

[1] Les soldats recrutés sur place, ou amenés d'ailleurs, n'étaient pas logés dans les casernes et n'étaient payés ni en espèces ni en nature : on les répartissait dans les différents villages où on voulait les fixer pendant la période de service, et les payer en même temps par des rizières qu'ils avaient à cultiver pour leur compte. On les faisait venir de temps à autre au chef-lieu pour une revue et pour l'exercice, pendant un certain temps, puis on les renvoyait à leurs rizières. Pour que les soldats restent, on devait leur procurer des rizières.

Canh-tí (1840) — ordonnance qui ne concernait pas seulement le Bình-định, mais qui était sans doute provoquée par le partage des terres communales dans le Bình-định même — nous apporte justement les précisions nécessaires.

Cette ordonnance respectait encore le principe de la priorité des soldats.

« Les parts dévolues aux soldats seront établies suivant les règlements faits en la dix-septième année du règne de Minh-mạng (en l'an *Bính-thân*, 1836). Le reste des terres communales sera réparti entre les habitants de la façon suivante : une *part* entière aux inscrits, quelle que soit leur catégorie, une *demi-part* aux vieillards (de plus de soixante ans) et aux infirmes, le *tiers* d'une part aux orphelins et aux veuves. Si un habitant a élevé son habitation sur une terre communale, on mesurera l'étendue ainsi occupée par lui et on la comparera à la part de terres communales à laquelle il aurait droit suivant sa catégorie. Dans le cas où l'étendue occupée par son habitation serait inférieure à celle de sa part, on attribuera la différence de terre en sa faveur. Dans le cas contraire, on ne le fera pas déguerpir, mais on lui fera payer à double taxe, la location de la superficie résultant de l'excédent des terres occupées primitivement par lui sur la part des terres communales qui lui sera dévolue. La moitié de la (double) taxe sera réservée au village, l'autre à l'État. »

Ainsi les modalités de la répartition des terres communales étaient établies judicieusement, avec équité et humanité : *si le principe de la priorité des soldats était reconnu, les droits des vieillards, infirmes, veuves et orphelins, à la sollicitude de l'État, n'étaient pas rejetés, pas plus que le droit de possession effective du sol par les habitants qui avaient construit leur maison.*

Donc, sur la question de partage des biens communaux du Bình-định — biens existant avant 1839 et auxquels étaient venus s'ajouter ceux qui étaient confisqués à cette date aux grands propriétaires — nous sommes assez bien renseignés grâce à l'ordonnance du sixième mois de l'année *Canh-tí* (1840) qui complète heureusement le projet présenté par Võ-xuân-Cẩn au septième mois de l'an *Kỷ-hợi* (1839) et adopté par Minh-mạng. Il y avait eu en somme deux partages : celui de 1839 et celui de 1840, le premier était sans doute imparfait, mais le second — qui voulait justement l'améliorer — devait servir d'exemple pour les années à venir.

Dans la réalité, comment le partage s'est-il fait ? Y a-t-il eu injustice ? Car, en somme, les ordonnances n'ont indiqué que les grandes lignes du partage, les principes en quelque sorte. C'était aux notables des villages de statuer sur le sort des parcelles enlevées aux grands propriétaires suivant les prescriptions de la réforme de 1839 : telles devaient être attribuées aux soldats, telles autres aux inscrits, telles autres aux vieillards, aux infirmes, etc.

Dans la réalité, le partage — qui a dû se heurter à de nombreuses difficultés — a donné lieu à de vifs mécontentements dont les Annales expriment l'écho à deux reprises, en 1841 et 1852.

Au deuxième mois de l'an *Tân-sửu* (1841), première année du règne de Thiệu-trị, le tổng-đốc du Bình-định, Đặng-văn-Thiêm — le successeur de Võ-xuân-Cẩn à cette importante fonction — fit connaître à la Cour que de nombreux procès étaient en instruction dans cette province, provoqués justement par le partage des nouvelles terres communales. Les habitants se plaignaient en effet que les notables s'étaient réservé les parcelles les plus fertiles et que les parts qui leur revenaient à eux étaient de superficie inférieure à celle à laquelle ils avaient droit.

Đặng-văn-Thiêm proposa donc l'établissement d'un nouveau cadastre (plus exactement de nouveaux registres d'impôts), et il demanda que la Cour envoie à cet effet dans le Bình-định deux censeurs (*Ngự-sử*) « compétents et justes ».

Thiệu-trị fit partir pour cette province les censeurs Đặng-quốc-Lang et Mai-khắc-Mẫn. Ces deux mandarins, à cause de leurs fonctions de censeurs à Huế, étaient

inscrits ont leur part de terres communales, la somme des impôts personnels perçus sera supérieure.» [1].

Il devait en résulter — comme l'avait calculé Phiên — un bénéfice pour le Trésor. Mais ce bénéfice était en quelque sorte inattendu, et Minh-mạng n'y avait jamais pensé. La preuve est qu'il répondit ceci à Hà-duy-Phiên : «J'ai voulu faire du bien au peuple en ordonnant cette réforme. Il importe peu que la somme des impôts perçus augmente ou diminue.»

Le bénéfice réalisé par le Trésor ne devait cependant pas être important. «Les finances de l'État ne gagnent guère à cette réforme» répondit en effet Tự-đức, au deuxième mois de l'an *Nhâm-tí* (1852) au même Hà-duy-Phiên.

On ne devra donc pas penser que la réforme agraire de 1839 ait été une mesure fiscale de l'État : elle aurait été réalisée et maintenue même si elle eût été suivie d'une perte pour le Trésor dans la perception des impôts.

Une leçon pratique est à tirer de cette réforme.

C'est que l'État peut faire des réformes agraires importantes sans dépenser beaucoup d'argent et sans rencontrer de résistance sérieuse de la part des propriétaires. Cependant, les biens enlevés à ceux-ci, après dédommagement, si possible par annuités, doivent ou bien être donnés aux paysans en toute propriété — sous réserve d'inaliénabilité — ou bien être confiés aux villages sous forme de biens communaux dont le partage, pour être juste, doit se faire par les mandarins de circonscription ou les agents spéciaux de l'État venus expressément dans les villages. Toute réforme de structure au Centre Việt-Nam ne pourra sans doute donner des résultats réels que si l'État rejette le principe de l'autonomie administrative des villages et s'immisce dans leur administration d'une façon effective, efficace et permanente [2]. Il demeure bien entendu que l'État doit être servi par des agents «compétents et justes», comme l'avait réclamé Đặng-văn-Thiêm.

Il semble évident que la réforme agraire de 1839 a donné lieu à des résultats qui, pour avoir été défendus énergiquement par Hà-duy-Phiên en 1852, n'ont pas dû être minces. Mais ces résultats, trente-deux ans plus tard, allaient être annulés par une ordonnance.

Au onzième mois de l'an *Tân-vị* (1871), en effet, suivant la proposition du mandarin Lê-Toàn, Tự-đức autorisa la vente des biens communaux et des terres domaniales en friche dans toutes les provinces du Nord et du Centre Việt-Nam : l'argent provenant de cette vente devait être versé à l'État pour subvenir aux dépenses de guerre.

La cession de la Basse Cochinchine à la France, l'état insurrectionnel du Nord Việt-Nam inquiétaient en effet beaucoup la Cour de Huế qui voulait cependant, et coûte que coûte, soutenir une guerre étrangère et réprimer les révoltes de l'intérieur. Mais les finances s'épuisaient : on avait eu recours aux petits expédients, on décida alors la vente des biens communaux.

---

[1] En l'an *Đinh-vị* (1847) neuf ans après la réforme de 1839, le chiffre total des inscrits du Bình-định s'éleva à 52.110 personnes.

[2] M. Vũ-văn-Hiền (*op. cit.*, p. 50) a remarqué une évolution très nette des villages, de l'étroite dépendance vis-à-vis de l'État à une autonomie quasi-totale. «Cette évolution, écrit-il, a eu des conséquences politiques et juridiques. D'une part, l'indépendance communale s'est opposée, à maintes reprises, aux réformes entreprises par les autorités centrales et les a condamnées, presque toutes, à rester lettre morte. De l'autre, les *công-điền* dont l'État pouvait disposer librement au XV° siècle, suivant les nécessités sociales, ne sont plus considérés en fait par les villages que comme leur propre patrimoine, sur lequel un simple droit de regard est reconnu à l'administration. La pratique ayant influé sur le fond du droit, à moins de soulever des troubles graves, on en est venu ainsi à consacrer la prééminence des droits des communes dans la gestion de ces biens. Et quand nous disons communes, il faut entendre par là les clans de notables qui y dominaient. Si bien que les usurpations et les abus ont pu continuer à se commettre, plus discrètement, certes, mais aussi plus activement qu'auparavant.»

Nous ignorons combien de *mẫu* de terres communales furent vendus aux particuliers et combien de *mẫu* de terres auparavant en friche furent mis en culture, mais il est sûr que cette mesure — prise dans un moment de désarroi — a nui beaucoup aux paysans et a contribué pour une large part à la formation de la grande propriété actuelle. Les résultats financiers ne durent pas d'ailleurs être brillants, car les terres furent vendues à vil prix[1].

[1] Les prix de vente variaient suivant les pays et suivant les terres. Ils furent fixés comme suit, pour le Nord Việt-Nam et le Thanh-hóa :
120 ligatures par *mẫu* de rizières déjà mises en valeur;
60 ligatures par *mẫu* de terres faciles à défricher;
50 ligatures par *mẫu* de terres difficiles à défricher.
A partir de la frontière du Thanh-hóa vers le sud, comme les terres étaient jugées moins fertiles, les prix furent abaissés de moitié pour toutes les catégories.

LA MORTALITÉ DANS LE QUẢNG-BÌNH

par

NGUYỄN-THIỆU-LÂU

Ancien assistant à l'École Française d'Extrême-Orient

Dans une communication présentée à la séance du 16 septembre 1941 de l'Institut indochinois pour l'Étude de l'Homme et portant sur la démographie générale des plaines maritimes du Centre Việt-Nam [1], j'ai avancé les faits suivants :

1° *Il y a équilibre entre le chiffre de la population masculine et celui de la population féminine* [2] ;

2° *Les naissances des garçons sont un peu plus nombreuses que celles des filles* [3].

Je n'ai pas tiré de ces faits une conclusion explicite, mais *laissé croire que la mortalité du sexe masculin est plus élevée que celle du sexe féminin.*

De fait, les chiffres officiels, relevés au Ministère de l'Économie rurale à Huế, nous donnent une première confirmation. Ces chiffres, résultats du dépouillement des registres d'état civil, portent sur trois années consécutives — 1935, 1936, 1937 — et sur les treize provinces viêtnamiennes se suivant le long de la côte :

TABLEAU I

ANNÉE.	HOMMES.	FEMMES.	GARÇONS.	FILLES.
1935	26.299	22.191	19.047	14.375
1936	26.208	21.459	16.221	13.477
1937	27.483	22.771	19.570	17.247
TOTAUX	79.990	66.421	54.838	45.099

D'après le total des décès connus, *total important* de 256.348 unités, *les décès affectant le sexe masculin* (*134.828*) *l'emportent sur les décès affectant le sexe féminin* (*111.520*) *dans le rapport moyen de 121 à 100* : les hommes «adultes et vieux» meurent plus que les femmes «adultes et vieilles» (124 contre 100) et les garçons de moins de 15 ans plus que les filles du même groupe d'âges (122 contre 100).

Dans le présent article, il me paraît possible, dans la mesure où les documents dont je me suis servi sont exacts, de démontrer explicitement, pour le Quảng-bình au moins, un fait qui semble général dans tout le Centre Việt-Nam, à savoir que les *hommes meurent en plus grand nombre que les femmes.*

---

[1] *BIIEH*, tome IV, fasc. 1 et 2, 1941, p. 183-210.
[2] *Op. cit.*, p. 186.
[3] *Op. cit.*, p. 193.

Je serai amené à faire une étude comparée de la mortalité suivant les âges et pour les deux sexes. Nous aurons donc l'occasion de connaître, en plus des résultats relatifs au sujet qui nous occupe, les variations de la mortalité suivant les principaux groupes d'âges et les sexes.

*
* *

La province de Quảng-bình (Voir Pl. XIV, Carte 1) avec laquelle commence la partie centrale du Centre Việt-Nam s'allonge du nord-ouest au sud-est, le long de la côte, sur une centaine de kilomètres. Elle est formée de deux régions très différentes : *la montagne*, immense, où vivent environ 10.000 «Moïs» ou autres et la plaine habitée par une population viêtnamienne qu'on peut estimer à 250.000 ou 300.000 âmes. La plaine, mince liséré de terres alluviales, bordé du côté de la mer par une dune aux sables envahissants, est divisée en quatre circonscriptions : Quảng-trạch, Bố-trạch, Quảng-ninh et Lệ-Thủy se succédant du nord au sud. Le Tuyên-hóa qui s'étend sur la moyenne et la haute vallée du Sông Gianh peut être considéré comme une circonscription de montagne.

Tel est le *cadre géographique* de notre étude.

Les *documents* dont nous nous servons sont les chiffres officiels. Il est pratiquement impossible d'apprécier leur degré d'exactitude, mais toute correction est personnelle et elle ne peut d'ailleurs être faite *a priori*. Nous préférons considérer les *chiffres bruts*, provenant des dépouillements des registres d'état civil, quitte ensuite, une fois qu'ils auront été analysés, à y apporter les corrections nécessaires, corrections motivées, à divers titres.

Notre étude ne portera que sur la mortalité suivant les âges et les sexes mais, pour que la discussion puisse s'établir sur des bases solides et complètes, nous aurons à considérer, au préalable, le chiffre total de la population ainsi que les taux de natalité et de mortalité.

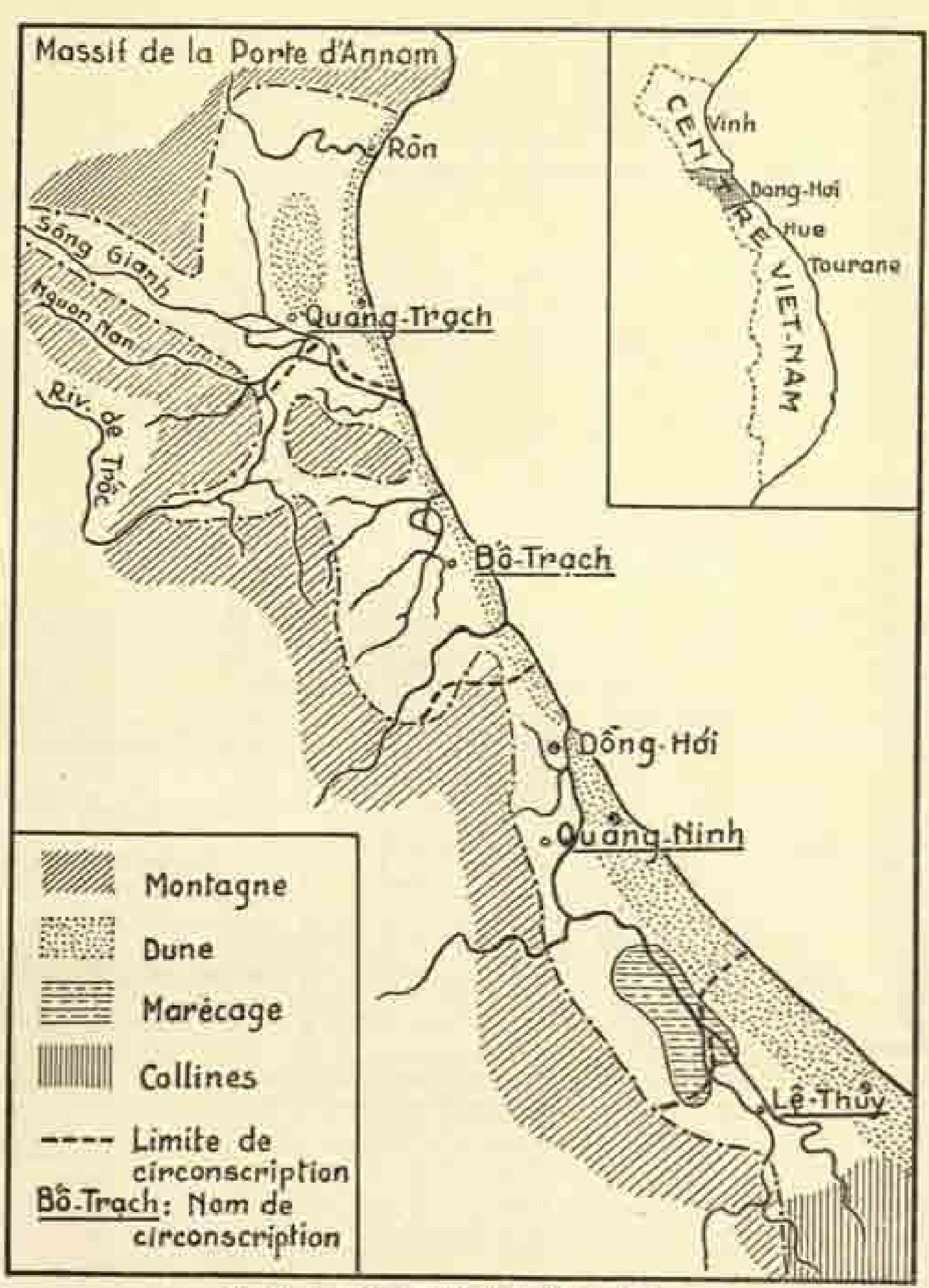
1. — Le chiffre total de la population

Dans notre étude sur la démographie générale des plaines du Centre Việt-Nam, nous avons évalué à 245.000 la population viêtnamienne du Quảng-bình en juillet 1941. Le chiffre de 245.000 est fondé sur les chiffres bruts du recensement de 1936 et sur les augmentations de la population (de 1936 à 1941) calculées d'après le taux d'accroissement élevé de 14,4 pour mille environ (ce taux d'accroissement étant obtenu d'après les registres d'état civil de 1935, 1936, 1937).

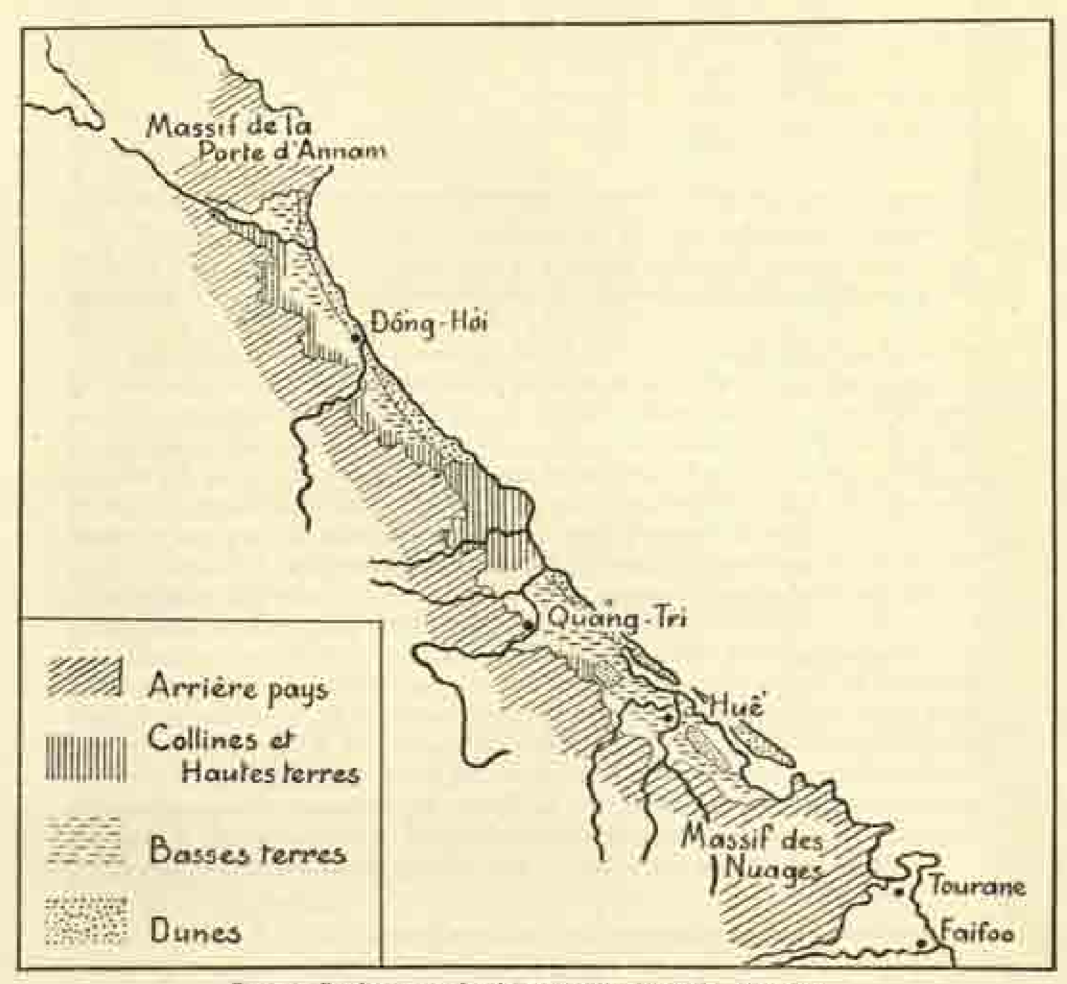
A la Résidence de Đồng-hới, nous avons trouvé un état récapitulatif de la population par villages pour l'année 1942. Comment cet état a-t-il été dressé? Nous l'ignorons. Toujours est-il qu'il nous donne un total de l'ordre de 300.000 habitants (302.086) : ce total est supérieur à celui que nous avons adopté dans le rapport de 123,3 à 100. Ce qui veut dire que le calcul des taux de natalité et de mortalité établi sur le chiffre trop fort, de 302.086 donne des résultats inférieurs à la réalité, mais *l'étude de la mortalité proprement dite suivant les âges et les sexes n'en est pas faussée.*

2. — Les chiffres de naissance et les taux de natalité

D'après les chiffres des naissances, de 1938 à 1941 inclus, *il n'y a pas une seule année où les naissances des garçons aient été inférieures à celles des filles*; le rapport moyen annuel est de 53, 6 p. 100 à 46, 4 p. 100 ou de 116 à 100 :



Carte 1. Province du Quảng-Bình. Carte physique.



Carte 2. Partie septentrionale et centrale du Centre Việt-Nam.

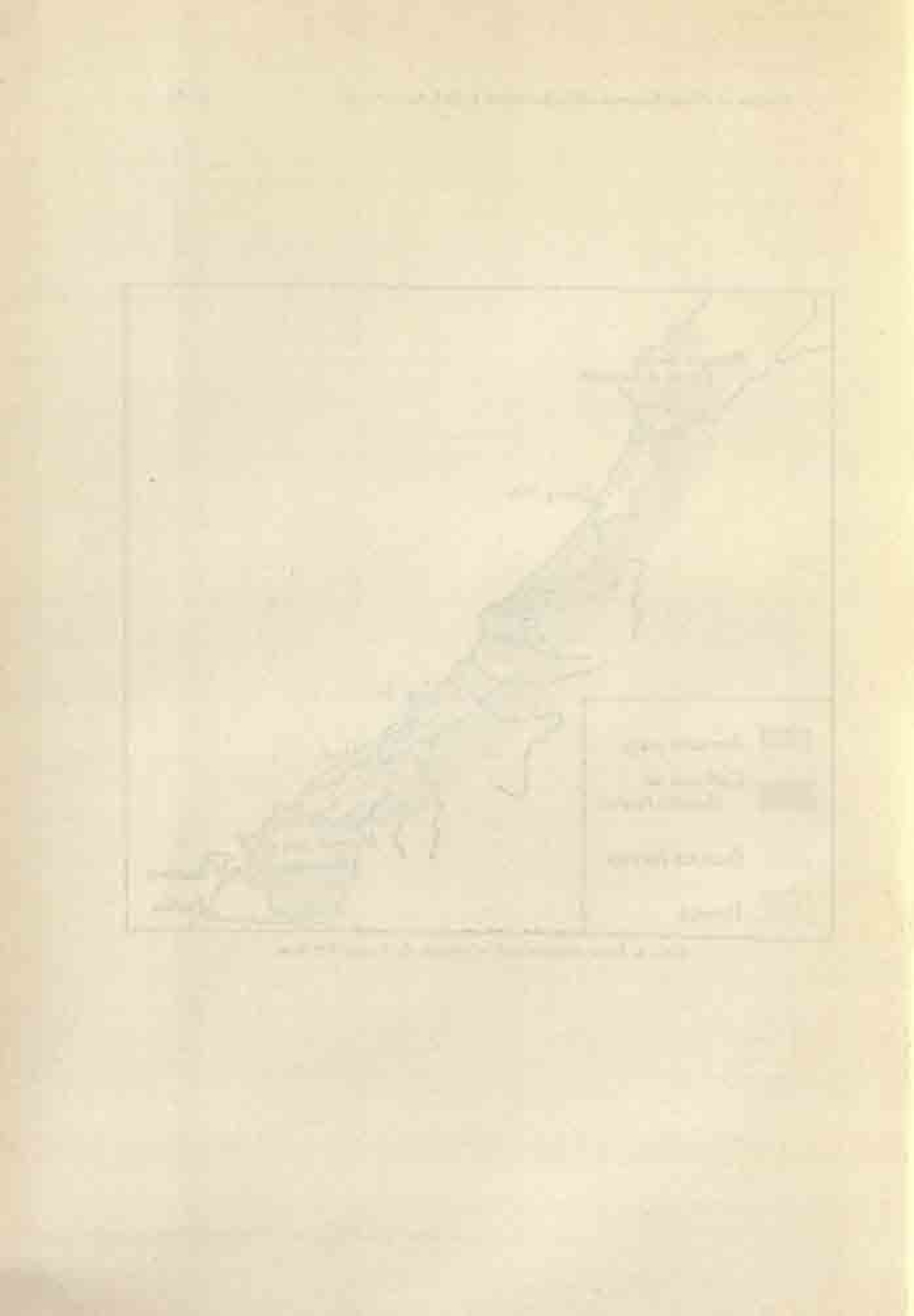


TABLEAU II

ANNÉE.	GARÇONS. A	FILLES. B	TOTAL.	RAPPORT A/B POUR 100.
1938	3.686	3.174	6.860	116
1939	3.844	3.374	7.218	116
1940	4.156	3.431	7.587	121
1941	3.915	3.457	7.372	113
TOTAUX	15.601	13.436	29.037	
MOYENNES ANNUELLES	3.900	3.359	7.259	116
Proportions	53,6	46,4	100	

Le Dr Nguyễn-xuân-Nguyên, en étudiant les 11.395 naissances survenues à l'Hôpital Yersin à Hanoi en 1930-1933, a trouvé également que le nombre des naissances des garçons est supérieur à celui des naissances des filles dans le rapport de 51,47 p. 100 à 48,52 p. 100 (106 à 100).

Le *taux de natalité* annuel et moyen est de 24 p. 1.000 si nous adoptons le chiffre de 302.086 comme chiffre total de la population de la province; par contre, si ce chiffre est abaissé à 245.000, le taux de natalité s'élève à 29,6 p. 1.000. D'après les registres d'état civil de 1935, 1936, 1937, nous avions évalué le taux de natalité à 28,8 p. 1.000. Nous pensons que le taux de 24 p. 1.000. est inférieur à la réalité, autrement dit que le chiffre de 302.086 est trop fort. Mais bien des naissances n'ont pas été déclarées et le taux réel dépasse-t-il 28,8 p. 1.000 ou 29,6 p. 1.000? *Il est impossible et inutile aussi de chercher des précisions dans des données essentiellement imprécises* : disons que le taux moyen et général de natalité du Quảng-Bình oscille autour du chiffre de 29 p. 1.000.

Ce taux est susceptible de fortes *variations de circonscription à circonscription*. Si nous le calculons d'après les chiffres moyens de naissances de 1938 à 1941 et d'après le total de population de 1942, total donné par la Résidence de Đồng-hới, nous trouvons qu'il est de 19,3 p. 1.000 dans le Lệ-thủy, et de 32,9 p. 1.000 dans le Tuyên-hóa (voir Tableau annexe 1). *Ces différences sont dues pour une bonne part à des conditions physiques que nous ne connaissons pas*, mais il est permis de reconnaître que le sud de la province, le Quảng-ninh, le Lệ-thủy principalement, possède une natalité inférieure à celle qui peut être observée dans le Nord, le Tuyên-hóa et le Quảng-trạch[1].

3. — Les chiffres de décès et les taux de mortalité

Les registres d'état civil nous donnent le total de 14.833 décès survenus de 1938 à 1941. Ce total, en valeur absolue, est important; la moyenne annuelle de 3.708 correspond *au taux de mortalité moyen de 12,2 p. 1.000*, si nous prenons 302.086 pour total de la population. Le taux de 12,2 p. 1.000 est trop faible. Même si nous prenons le chiffre de 245.000 pour total de la population, le taux de mortalité ne s'élève qu'à 15,1 p. 1.000. *Il est donc certain que bien des décès n'ont p*

[1] Si l'on considère en détail le relief de la plaine du Quảng-bình on constate que la réalité est très complexe et que la division en hautes terres et en basses terres, cultivées en riz ou inondées, est trop simpliste. Certaines conditions physiques seront précisées plus tard à la fin de notre étude.

été déclarés. Mais des décès affectant quels groupes d'âges? C'est ce sur quoi nous discuterons quand nous étudierons la mortalité suivant les âges et les sexes.

Est-ce à dire que les statistiques d'état civil qui donnent toujours des taux de mortalité inférieurs à la réalité renferment des erreurs systématiques qui ne nous permettent pas d'étudier convenablement la mortalité suivant les âges et les sexes? Nous ne le pensons pas et notre étude peut d'ailleurs nous aider à relever ces erreurs.

Les chiffres des décès relevés dans les hôpitaux de la province offrent à notre avis une base moins solide. D'abord ils ne nous renseignent que sur un nombre très faible de décès. Ensuite, ce sont des décès dus aux maladies graves alors que tout le monde ne meurt pas à cause de ces maladies seulement. Enfin, des paysannes, même malades, préfèrent souvent se faire soigner chez elles et il en est de même des vieillards. Quant aux enfants, on ne les envoie que très rarement à l'hôpital. Si bien que l'étude de la mortalité suivant les âges et les sexes établie d'après les statistiques des hôpitaux donnerait des résultats difficilement généralisables. Les statistiques d'état civil ne mentionnent pas tous les décès mais les décès enregistrés portent sur presque tous les groupes d'âges des deux sexes; ils sont dus à toutes les causes et ils ont l'avantage de correspondre à un total de population que nous pouvons évaluer.

Remarquons en passant que d'après les chiffres bruts d'état civil *la mortalité serait à peu près régulière de 1938 à 1941 et peu variable dans les circonscriptions de plaine;* par contre, dans le Tuyên-hóa, région montagneuse elle est élevée : ce qui est normal (voir Tableau annexe II).

*
* *

Examinons maintenant ce qui est l'objet principal de notre étude, à savoir la mortalité suivant les âges et les sexes, en prenant les moyennes des décès connus de 1938 à 1941. (Voir Tableau annexe III et Pl. XVI, Graphiques 1 et 2).

1. — Les décès suivant les âges

A la Résidence de Đồng-hới, on a classé les âges comme suit :

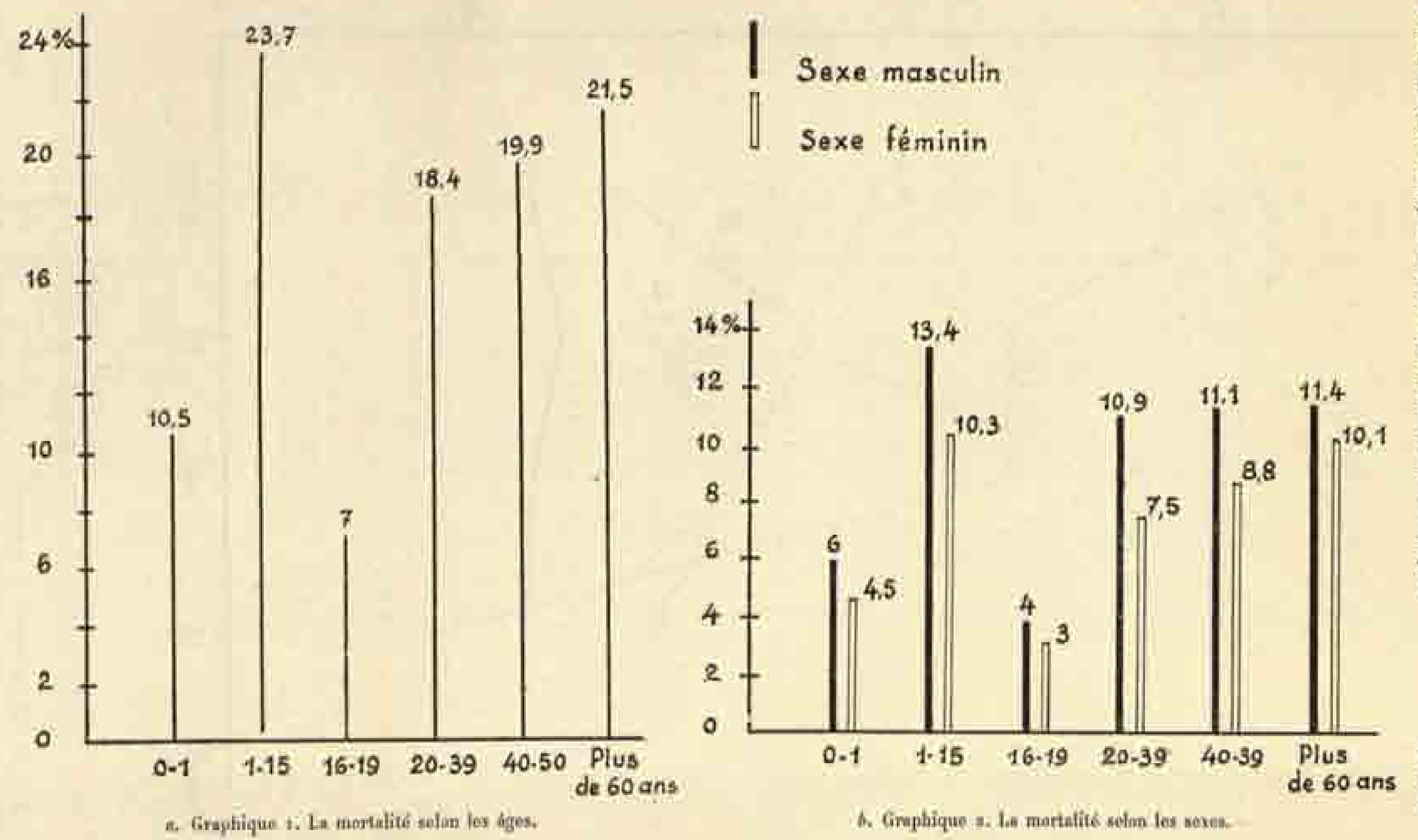
1° moins d'un an;
2° de 1 à 15 ans;
3° de 16 à 19 ans;
4° de 20 à 39 ans;
5° de 40 à 59 ans;
6° plus de 60 ans.

Ce qui fait au total 6 groupes d'âges dont les deux avant-derniers (de 20 à 39 ans, de 40 à 59 ans) comptent chacun 20 ans d'intervalle. Mais pourquoi le troisième groupe d'âges (de 16 à 19 ans) ne compte-t-il que quatre ans d'intervalle? C'est un temps trop court d'autant plus que ce n'est pas un âge critique où la mortalité soit élevée. Pourquoi d'ailleurs le deuxième groupe d'âges (de 1 à 15 ans), qui concerne les enfants, compte-t-il un intervalle si long alors que la mortalité infantile est forte?

Nous croyons qu'on a commis une *erreur de copie* qui a été grosse de conséquences, car les classifications des décès ont été faites, tous les ans, suivant cette erreur.

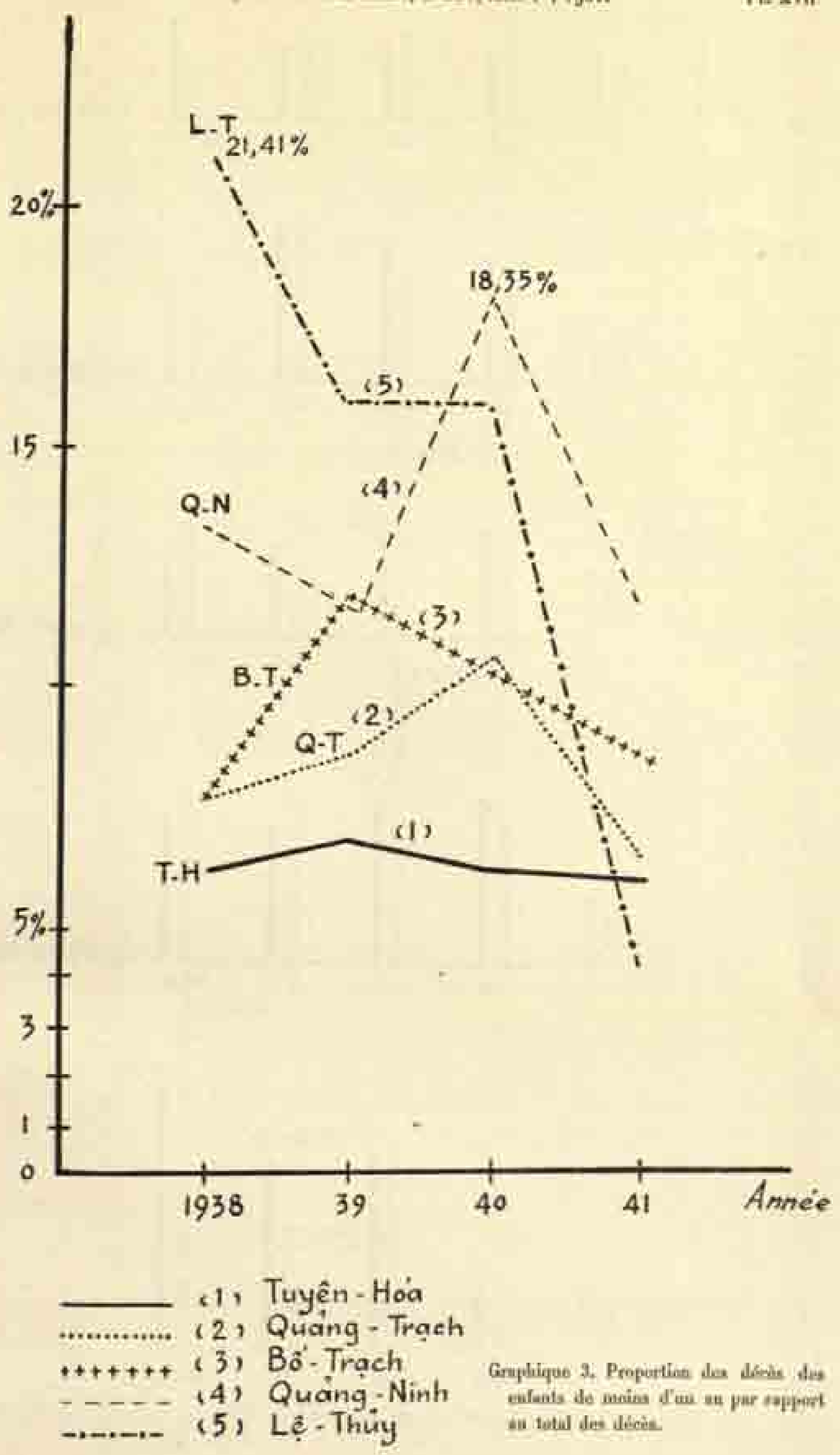
Très probablement, on a voulu classer les décès comme suit :

1° moins d'un an;
2° de 1 à 5 ans;
3° de 6 à 19 ans;
4° de 20 à 39 ans, etc.

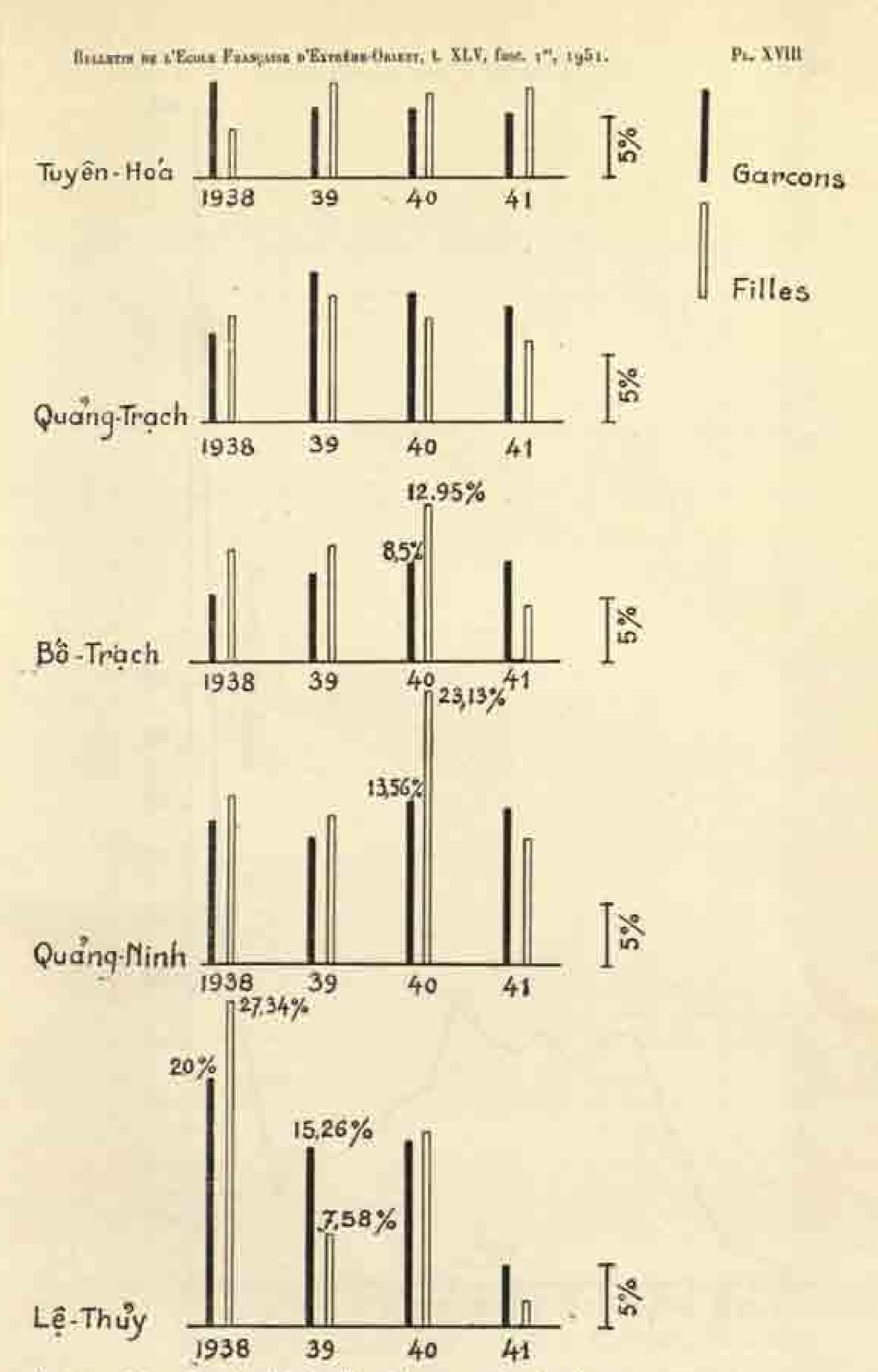


a. Graphique 1. La mortalité selon les âges.

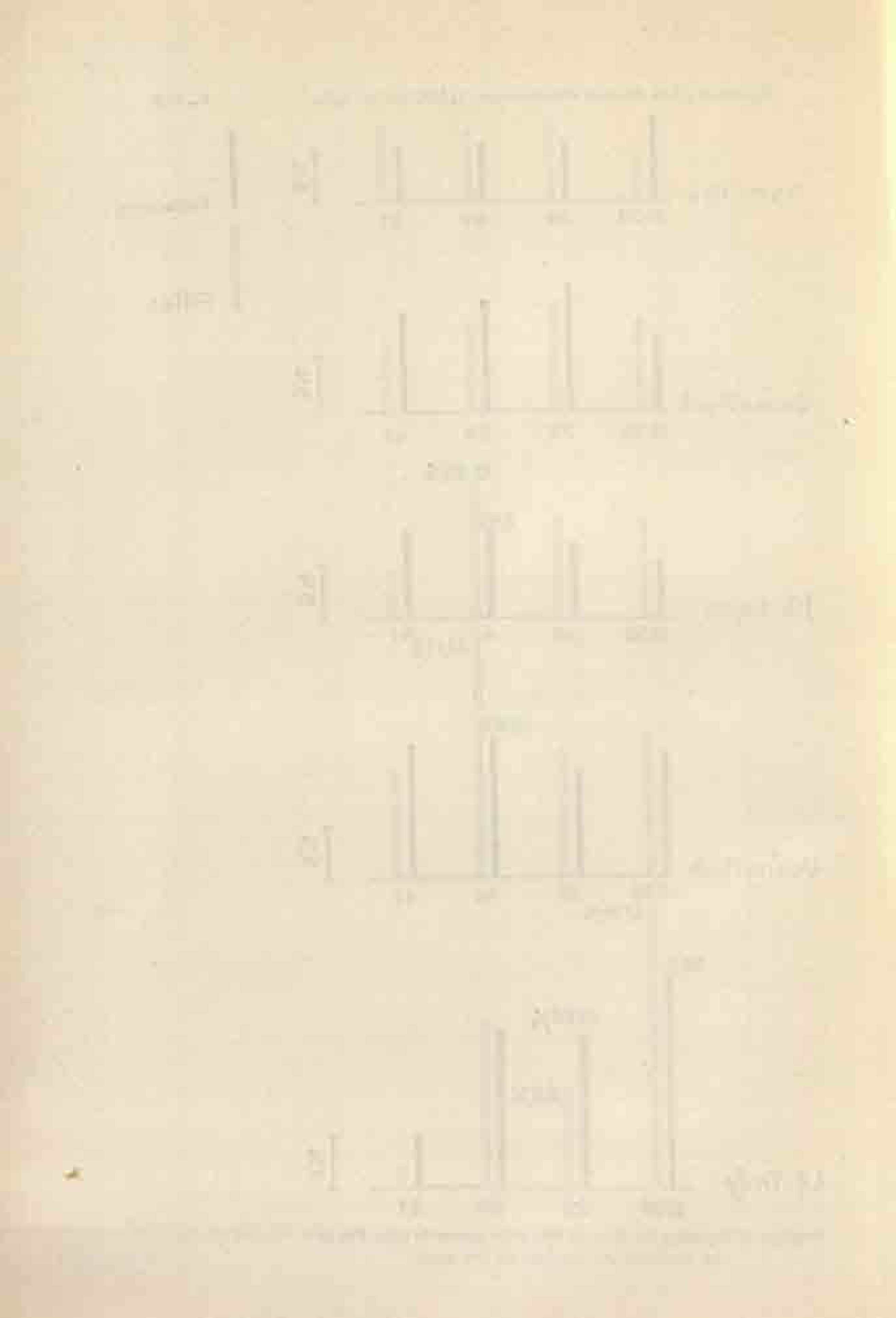
b. Graphique 2. La mortalité selon les sexes.

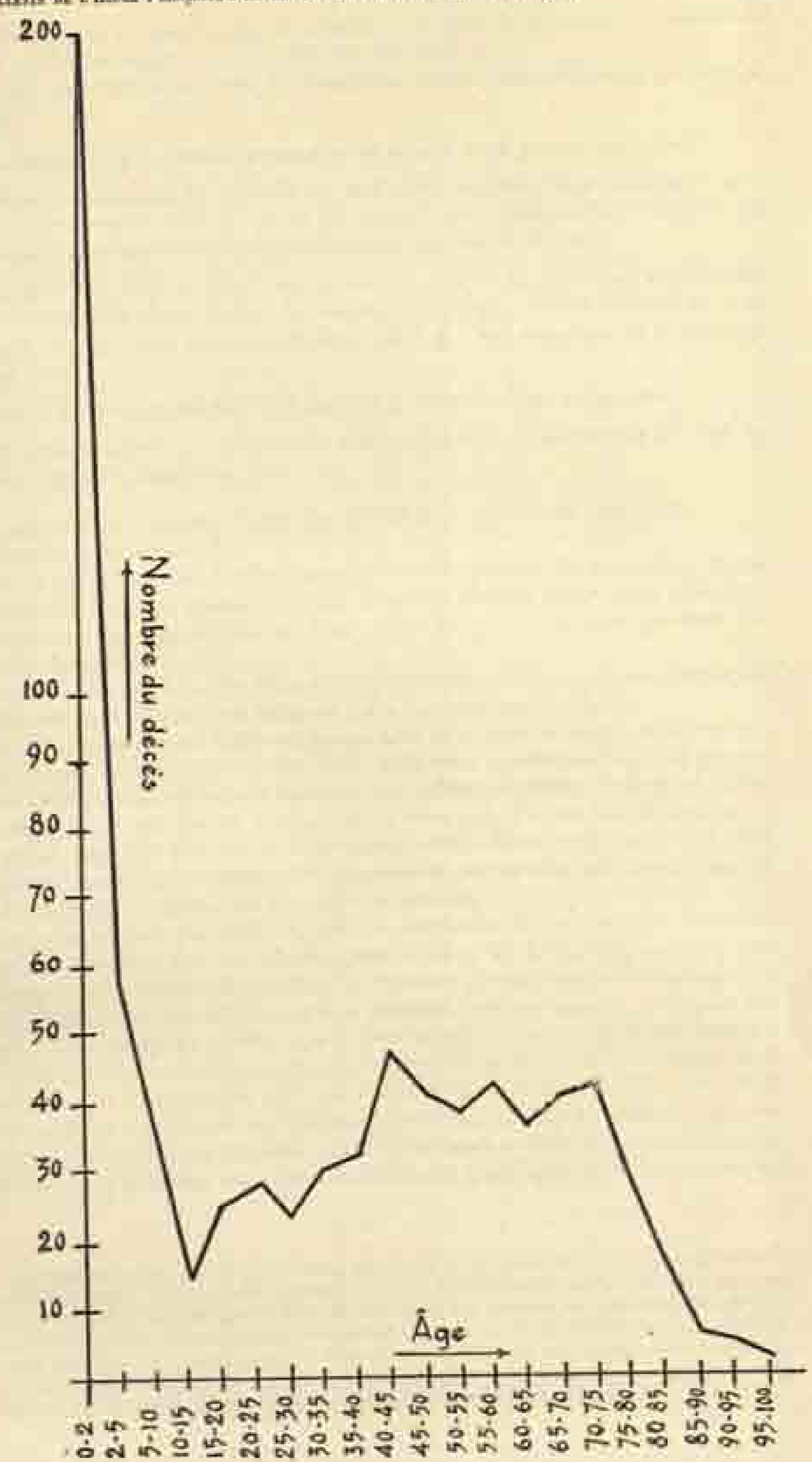


Graphique 3. Proportion des décès des enfants de moins d'un an par rapport au total des décès.

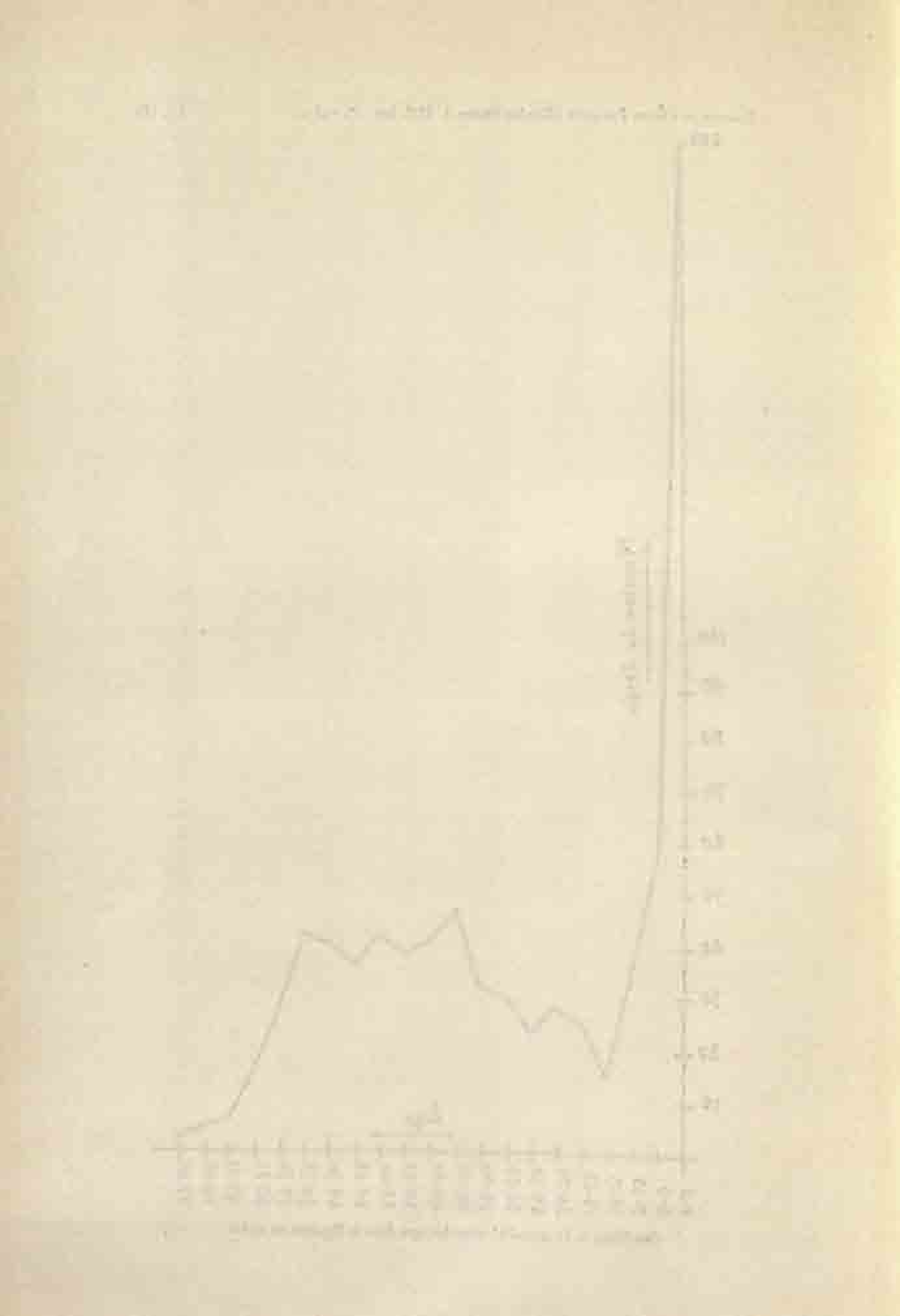


Graphique 5. Proportions des décès des filles et des garçons de moins d'un an par rapport au total des décès des deux sexes.





Graphique 5. La mortalité selon les âges dans le Nga-Son en 1943.



En effet, il peut être intéressant de connaître en détail la mortalité des enfants en prenant trois âges repères : un an, cinq ans, dix-neuf ans[1].

Tout en regrettant cette erreur de classification nous pouvons faire les remarques suivantes :

1° La mortalité *des enfants de moins d'un an* occupe 10,5 p. 100 des décès;

2° *D'un à quinze ans, la mortalité est plus élevée qu'après l'âge de soixante ans :* 23,7 p. 100 contre 21,5 p. 100; les enfants non compris les «bébés», les «nourrissons» meurent autant, sinon davantage que les vieillards;

3° Le tiers des décès (10,5 p. 100 + 23,7 p. 100 = 34,2 p. 100) affectant les enfants de moins de 15 ans et plus du cinquième (21,5 p. 100) les vieillards de plus de 60 ans, *il reste à peine une moitié des décès* (44,3 p. 100) *concernant les personnes de 16 à 59 ans;*

4° De 16 à 19 ans, la mortalité est forte : 7 p. 100 des décès enregistrés;

5° D'après la figure 1, la mortalité semble augmenter régulièrement de l'âge de 20 ans à l'âge de 60 ans et au delà.

Tels sont les faits dégagés d'après les chiffres non rectifiés de l'état civil.

Ces faits sont-ils corrects?

Personne ne le croit mais il est vraiment difficile d'apporter des corrections. Toute correction est d'ailleurs personnelle. Du moins les chiffres bruts d'état civil fournissent-ils une base aux discussions, base qui est unique et qui n'est pas aussi fragile qu'on le pense.

Nous avons dit que bien des décès n'ont pas été enregistrés, car le taux moyen de mortalité de 12,2 p. 1.000 ou même de 15,1 p. 1.000 est trop faible.

Nous ne parlons pas des mort-nés qui ne sont en général ni portés sur le registre des naissances, ni sur le registre des décès, mais nous reconnaissons que la proportion de 10,5 p. 100 concernant les décès des enfants de moins d'un an est faible.

En moyenne, il naît par an 7.259 enfants alors que, d'après les déclarations, il n'en meurt que 388 à la fin de la première année. *Cette proportion de 5,3 décès d'enfants de moins d'un an contre 100 naissances est peu vraisemblable dans ce pays-ci. Mais il n'est pas facile de corriger des chiffres d'état civil.*

Nous avons calculé, par année et par circonscription, les proportions des décès des enfants de moins d'un an (Tableau annexe IV et Pl. XVII, Graphique 3). Les graphiques sont difficiles à interpréter. Ils prouvent par de *fortes variations annuelles*, que les déclarations ont été incomplètes pendant bien des années, en 1941 par exemple. Mais, *quand les courbes varient dans le même sens*, on peut être enclin à reconnaître que leurs variations traduisent une part de la réalité : leur infléchissement général en 1941 même semble dû à une baisse de la mortalité infantile cette année-là. Plus malaisé à expliquer est l'infléchissement des courbes de Quảng-ninh et de Lệ-thủy en 1939 car, la même année, celles de Bố-trạch et de Quảng–trạch s'élèvent. Si nous ne nous attachons pas aux vérifications des graphiques et si nous ne tenons

---

[1] Nous reconnaissons que la classification des décès en six groupes d'âges est insuffisante : il aurait fallu prendre des intervalles *réguliers* et *courts*, des intervalles de deux en deux ans, par exemple. Cependant, on n'est pas en droit de demander aux bureaux des provinces des classifications aussi détaillées. Celles-ci seront de rigueur dans les cas de dépouillement personnel des registres d'état civil. Nous avouons que ce dépouillement, très long et fastidieux nous a dépassé, comme il dépassera le courage de plus d'un. Il est à souhaiter que des services qui disposent de personnel et qui détiennent les registres en fassent un dépouillement méthodique.

compte que des proportions qu'elles représentent, nous constatons que *la mortalité des enfants de moins d'un an est variable de circonscription à circonscription.* Elle a atteint 21,41 p. 100 des décès en 1938, dans le Lệ-thủy, 18,35 p. 100 en 1940 dans le Quảng-ninh : *ce sont des proportions si fortes qu'on est obligé de se dire que les registres d'état civil ne sont pas partout ni toujours mal tenus.* Les proportions très faibles, mais en même temps étonnamment régulières dans le Tuyên-hóa, prouvent-elles que les décès des petits enfants y sont toujours peu nombreux ou que les registres d'état civil y sont toujours mal tenus?

Nous reconnaissons que la moyenne de 10,5 p. 100 ne correspond à aucune réalité : elle est faible et on peut l'augmenter jusqu'à 15 p. 100, mais cette correction est arbitraire. Comme les graphiques le démontrent, s'il est des circonscriptions : le Tuyên-hóa, le Quảng-trạch et le Bố-trạch situés au nord où la mortalité des enfants de moins d'un an est faible, elle ne l'est pas dans les circonscriptions situées au sud, dans le Quảng-ninh et le Lệ-thủy. Et il est des années, 1941 par exemple, où cette mortalité n'a certainement pas été forte dans toutes les circonscriptions.

Augmenter de 4,5 p. 100 les proportions des décès des enfants de moins d'un an revient à diminuer de 4,5 p. 100 les proportions des décès concernant les cinq groupes d'âges restants. Comment procéder pour cela? On peut, par exemple, ajouter 200 au total moyen annuel de 3.708, le nombre des décès des enfants de moins d'un an étant porté de 388 à 588, arbitrairement. On obtient alors les résultats suivants :

1° Décès des enfants de moins d'un an : 15 p. 100 au lieu de 10,5 p. 100;
2° — de 1 à 15 ans : 22,5 p. 100 au lieu de 23,7 p. 100;
3° — de 16 à 19 ans : 6,53 p. 100 au lieu de 7 p. 100;
4° Décès des adultes de 20 à 39 ans : 17,5 p. 100 au lieu de 18,4 p. 100;
5° — de 40 à 59 ans : 18,9 p. 100 au lieu de 19,9 p. 100;
6° Décès des vieillards de plus de 60 ans : 19,57 p. 100 au lieu de 21,5 p. 100.

Ces résultats représentés graphiquement nous donneront une figure semblable à celle qui a été dressée d'après les chiffres bruts d'état civil. Qu'est-ce à dire, sinon que les *enseignements généraux dégagés des chiffres bruts sont encore valables*, malgré une augmentation de près de 50 p. 100 de la proportion des décès des enfants de moins d'un an[1]? Nous insistons sur le fait que chacun peut apporter les corrections qui lui conviennent et qui sont plus ou moins justifiées mais que les chiffres de l'état civil, malgré leurs défauts, doivent toujours servir de base.

Nous ne discuterons pas ici les chiffres des décès concernant les autres groupes d'âges car notre étude n'y gagnerait guère.

2. — Les décès selon les sexes

D'après les chiffres bruts relevés, *la mortalité est plus élevée chez l'homme que chez la femme*, dans le rapport de 56,8 p. 100 à 44,2 p. 100 (128 à 100).

Et cela serait vrai pour tous les âges de la vie : ce qui est curieux mais non invraisemblable (Tableau annexe III et Graphique 2).

---

(1) En France, la proportion des décès des enfants de moins d'un an s'établit entre 14 et 16 p. 100 (8 ou 9 p. 100 quant aux garçons, 6 ou 7 p. 100 quant aux filles). Mais on y a compté également les mort-nés alors que dans les registres de décès en Indochine, il est exceptionnel qu'un mort-né soit enregistré. De même, il est rare que les décès des enfants de quelques semaines ou même d'un ou deux mois soient déclarés. Nous ne pensons donc pas que la proportion de 15 p. 100 que nous avons adoptée soit inférieure à la réalité.

Les garçons *entre 1 et 15 ans* meurent davantage que les filles du même groupe d'âges dans le rapport de 13,4 p. 100 à 10,3 p. 100 des décès (128 à 100).

Mais c'est *entre 20 et 39 ans* que le sexe masculin meurt davantage que le sexe féminin : 10,9 p. 100 des décès contre 7,5 p. 100 soit 145 contre 100.

Cependant, *à partir de l'âge de 39 ans*, la mortalité chez l'homme semble demeurer à peu près stationnaire alors que la mortalité chez la femme augmente assez régulièrement.

On a dit que les décès des femmes en général ne sont pas toujours déclarés, étant donné qu'elles ne sont pas soumises à la capitation et que les décès des petites filles, en particulier, passent d'ordinaire inaperçus. Nous avons donc calculé, pour chaque année considérée et pour chaque circonscription, les proportions des décès des garçons de moins d'un an par rapport au total des décès du sexe masculin et les proportions des décès des filles de moins d'un an par rapport au total des décès du sexe féminin (voir Tableau annexe IV et Pl. XVIII, Graphique 4). Nous constatons que dans le Tuyên-hóa, en 1939, 1940, 1941, dans le Bô-trạch et le Quảng-ninh en 1938, 1939 et 1940 et dans le Lệ-thủy en 1938 et 1940, les rapports des décès des filles de moins d'un an, au total des décès du sexe féminin, sont plus élevés que les rapports des décès des garçons de moins d'un an rapportés au total des décès du sexe masculin. Et ces rapports peuvent atteindre 12,95 p. 100, 14,21 p. 100, 16,38 p. 100, 23,13 p. 100 et même 27,34 p. 100. On ne peut donc dire que les mères viêtnamiennes qui perdent leurs filles en bas âge ne se croient pas obligées de déclarer ces décès : elles ne sont pas toutes aussi négligentes qu'on le suppose.

3. — L'accroissement de la population

Nous avons dit que le taux de mortalité moyen du Quảng-bình, calculé d'après les chiffres de l'état civil est seulement de 12,2 ou de 15,1 p. 1.000. Ce taux est trop faible car l'accroissement de la population se ferait alors au rythme annuel moyen trop fort de 14 p. 1.000 environ.

Comment relever ce taux de 15,1 p. 1.000? A combien le relèvera-t-on? Et comment se fera alors la répartition de la mortalité suivant les âges et les sexes ainsi que les circonscriptions?

Nous laissons à chacun le soin de faire les corrections qui lui conviennent mais nous signalerons, à titre documentaire, que d'après les chiffres bruts de l'état civil calculés par rapport à une population estimée au total à plus de 302.000, le taux d'accroissement moyen et général est de 11,8 p. 1.000 (Tableau annexe II). Ce taux s'élève à 13,3 et à 14,9 p. 1.000 dans le Tuyên-hóa et le Quảng-trạch : la mortalité y est plus élevée que partout ailleurs (32,9 et 26,5 p. 1.000) quoique la mortalité y soit forte également. Dans le Lệ-thủy, l'accroissement est de 7,7 p. 1.000 seulement, à cause d'une natalité faible, de l'ordre de 19,3 p. 1.000.

On est enclin à reconnaître, dans cette répartition régionale des taux d'accroissement, une influence des conditions physiques : conditions que nous ne connaissons pas, mais qui ont agi déjà sur la répartition des taux de natalité. Ainsi le nord s'oppose au sud, par une natalité plus élevée et un accroissement de population plus fort. Cela ne revient pas à dire que les conditions physiques ont une influence directe sur les taux démographiques; cependant le relief, par exemple, détermine pour une bonne part le peuplement, la colonisation, l'habitat, les cultures, l'état sanitaire, bref une grande partie de la vie historique, économique et humaine d'une région, et c'est ainsi qu'il y a une influence, indirecte mais certaine, du relief sur la natalité et la mortalité. On comprend les raisons pour lesquelles le géographe tient à étudier la natalité et la mortalité

suivant un plan régional et on comprend que les documents dont il se sert soient des statistiques d'état civil qui ont l'avantage de se rencontrer partout, qui ne sont pas aussi inexactes qu'on le croit d'ordinaire et par suite ne déforment pas trop la réalité, ni partout, ni toujours[1].

*
* *

Nous pouvons, en ce qui concerne l'objet précis de cette étude, avancer les conclusions suivantes :

1° *Les garçons naissent*, dans le Quảng-bình, *plus nombreux que les filles* (dans le rapport de 115 à 100) *mais les décès affectant le sexe masculin sont plus nombreux que les décès affectant le sexe féminin* (dans le rapport de 128 à 100). *C'est la raison pour laquelle il y a un équilibre entre la population masculine et la population féminine et peut-être un léger excédent de la seconde sur la première.* D'après les chiffres bruts du recensement de 1936, le rapport numérique du sexe masculin au sexe féminin est justement de 94 à 100 (107.517 contre 114.225)[2];

2° La mortalité des enfants de moins de 15 ans étant le tiers, ou un peu plus, de l'ensemble de la mortalité (34,2 p. 100 ou 37,5 p. 100), il en résulte que la mortalité des enfants de moins d'un an — qui est de 10 à 15 p. 100 de la mortalité générale — occupe dans la mortalité des enfants de moins de 15 ans, la proportion du tiers environ.

A travers, sans doute, tous les âges de la vie, le sexe masculin meurt davantage que le sexe féminin mais *si, entre 20 et 39 ans — c'est-à-dire vers le milieu de la vie — les hommes meurent plus que les femmes dans le rapport de 145 à 100, à partir de l'âge de 39 ans — c'est-à-dire de l'âge mûr — la mortalité dans le sexe masculin semble rester stationnaire tandis que celle du sexe féminin s'accroît*[3].

---

(1) Nous signalons le faible taux d'accroissement du Lệ-thủy. Cette circonscription comprend sept cantons dont cinq, situés au nord, sont constitués par des terres basses, toutes cultivées en rizières tandis que deux, situés au sud (le Mĩ-trạch et le Thủy-liên) font partie d'une région de collines basses qui ne sont guère cultivées et sont surtout impaludées. On comprend que la natalité y soit faible et l'accroissement de la population peu élevé. Les mêmes faits seront-ils observés dans le nord Quảng-trị, région de collines et impaludée également (région de Vĩnh-linh et Gio-linh)?

(2) Dans beaucoup de pays, il naît plus de garçons que de filles, à peu près dans le rapport de 105 à 100. Mais comme il meurt plus de garçons en bas âge que de filles, l'égalité numérique se rétablit dès 5 ou 6 ans. Telle est la remarque faite par M. Halbwachs (voir *Morphologie sociale*, Armand Colin, Paris 1938, p. 108).

En considérant, par pays, les rapports numériques entre le sexe masculin et le sexe féminin, le savant sociologue constate qu'en gros «apparaît une prédominance des femmes au nord-ouest de l'Europe. Elle diminue, à mesure qu'on s'avance du nord-ouest au sud-est et fait place enfin à une prédominance des hommes. C'est en Hongrie que s'effectuerait la transition entre pays à forte proportion de femmes et à forte proportion d'hommes» (*op. cit.*, p. 111).

Passant à l'explication de ce fait, M. Halbwachs écrit : «Là où les filles sont moins estimées que les garçons et regardées même comme une charge, on doit s'attendre à ce qu'il en meure bien plus en bas âge. Là où les femmes se marient de très bonne heure et sont exposées à beaucoup de maternités précoces, la durée de leur vie en moyenne peut en être abrégée. Enfin quand des travaux assez durs et exténuants leur sont imposés, travaux domestiques surtout, comme dans les basses classes des pays d'Orient et d'Extrême-Orient» (*op. cit.*, p. 112).

Le fait constaté au Centre Việt-nam en général et dans le Quảng-bình en particulier, à savoir que le sexe masculin est inférieur en nombre au sexe féminin contredit-il M. Halbwachs, même quand les naissances en filles sont dans le rapport de 115 à 100?

Des statistiques très précises et détaillées nous sont donc nécessaires pour nous autoriser à affirmer explicitement dans un sens ou dans l'autre. En tout cas, nous signalons l'intérêt des études à faire sur cette question.

(3) Si on calculait les proportions des décès pour chaque année d'âge, sans faire de distinction entre les sexes voici ce qu'on trouverait : moins d'un an, 10,5 p. 100; d'un an à 15 ans,

*
* *

Les résultats de notre étude peuvent-ils s'étendre à d'autres provinces du Centre Việt-Nam ou d'autres parties du territoire?

En ce qui concerne la *mortalité selon les sexes, les faits reconnus* dans le Quảng-bình confirment un fait général à tout le Centre Việt-Nam. C'est donc une preuve que nous apportons à une affirmation qui s'était appuyée sur d'autres bases. En faut-il d'autres? A notre connaissance, aucune province du Centre Việt-Nam n'a fait classer les décès par âge et par sexe, d'après un plan aussi détaillé (!) que le Quảng-bình. On ne pourra donc avoir les documents nécessaires pour apporter des preuves plus affirmatives, à moins qu'on ne se livre à un travail de dépouillement des registres d'état civil déposés aux circonscriptions.

En ce qui concerne la *mortalité suivant les âges*, notre étude apporte un fait nouveau, qui s'applique au Quảng-bình. Peut-on le généraliser? Toute généralisation est dangereuse et surtout antigéographique. A la réflexion cependant, celle qui nous tente n'est pas déraisonnable pourvu qu'elle soit justifiée. Au point de vue géographique, en effet, rien n'est vraiment particulier au Quảng-bình : on y trouve une circonscription de vallée et de montagne, quatre circonscriptions de plaine dont les unes s'étendent sur des terres élevées (le nord) et les autres sur des terres basses (le sud) : Le Quảng-trị et le Thừa-thiên, par exemple, sont composés de régions de caractères physiques à peu près analogues (voir Pl. XV, carte 2). Il est possible que dans ces deux provinces, les variations de la mortalité selon les âges soient semblables à celles qui ont été observées dans le Quảng-bình. Ajoutons que si le Quảng-bình, le Quảng-trị et le Thừa-thiên forment ensemble une région naturelle, c'est encore une région historique : le Ô-lý des Chams d'abord, le Thuận-hóa des Lê et des premiers seigneurs Nguyễn ensuite. Nous ne pensons pas néanmoins pouvoir étendre davantage notre généralisation[1].

1,6 p. 100; de 16 à 19 ans, 1,75 p. 100; de 20 à 39 ans, 0,92 p. 100 et de 40 à 59 ans, 0,99 p. 100.

Les résultats de notre étude sont trop maigres, ils sont même douteux, ce qui ne nous autorise pas à faire des comparaisons avec les autres pays.

Voici, à titre de renseignement, *la mortalité suivant les âges en France* :

La proportion des décès, pour les enfants de moins d'un an, qui était d'un quart en 1820, ne s'élève plus aujourd'hui qu'à 8 ou 9 pour 100 quant aux garçons, 6 ou 7 p. 100 quant aux filles (soit entre 14 et 16 p. 100 au total). Entre 1 et 4 ans, la mortalité, pour chaque année d'âge est encore assez forte : 0,7 p. 100. A partir de 4 ans, la proportion des décès diminue rapidement avec l'âge et passe par un minimum : 0,2 p. 100 vers la quinzaine année. Elle augmente ensuite jusqu'à un âge compris entre 20 et 25 ans : 0,4 p. 100; ensuite, l'accroissement se ralentit, puis s'accélère de plus en plus : de 25 à 34, 0,6 p. 100; de 35 à 44 ans, 0,7 p. 100; de 45 à 54 ans, 1,2 p. 100; de 55 à 64 ans, 2,4 p. 100; de 65 à 74 ans, 5,6 p. 100. Au delà, la mortalité augmente très vite : le taux fait bien plus que doubler en passant de 75 à 84 ans; il triple encore à peu près au-dessus de 85 ans. (D'après M. Halbwachs, *op. cit.*, p. 135-136.)

[1] Nous avons calculé les taux de natalité, de mortalité et d'accroissement de la population dans les cinq circonscriptions du Quảng-trị avec les chiffres de naissances et de décès de trois années successives 1939, 1940, 1941, la population étant estimée au total à 188.500 âmes, d'après les états administratifs de 1941.

La natalité est faible dans le Vĩnh-linh et le Gio-linh, circonscriptions de «terres rouges» impaludées (14,59 et 18,71 p. 1000) et l'accroissement de la population y est bas (4,9 et 9,14 p. 1000); dans les circonscriptions situées au sud, la natalité s'élève et l'accroissement de la population aussi; ici, en effet, la riziculture intensive favorisée par un relief bas assainit le climat. Le faible taux d'accroissement du Lê-thủy dans le Quảng-bình continue donc dans le nord Quảng-trị, sur une région de collines impaludées : ce qui est naturel et nous autorise à croire que les chiffres dont nous nous sommes servis ne sont pas trop inexacts.

Appendice

La mortalité selon les âges dans le Huyện de Nga-sơn en 1943

Fin août 1944, nous avons eu l'occasion de passer dans le *huyện* de Nga-sơn qui est la circonscription maritime la plus septentrionale du Thanh-hóa. Nous avons demandé à M. Nguyễn-viết-Điền, *thừa-phái* (secrétaire) de dépouiller les registres de décès des 117 villages de la circonscription en vue d'un classement méthodique des décès selon les âges pour l'année 1943. Le tableau suivant a été dressé :

1° moins de 2 ans	194	Report	527
2° de 2 à 5 ans	58	12° de 50 à 55 ans	38
3° de 5 à 10 ans	35	13° de 55 à 60 ans	42
4° de 10 à 15 ans	14	14° de 60 à 65 ans	36
5° de 15 à 20 ans	25	15° de 65 à 70 ans	40
6° de 20 à 25 ans	28	16° de 70 à 75 ans	42
7° de 25 à 30 ans	23	17° de 75 à 80 ans	27
8° de 30 à 35 ans	30	18° de 80 à 85 ans	16
9° de 35 à 40 ans	32	19° de 85 à 90 ans	5
10° de 40 à 45 ans	47	20° de 90 à 95 ans	4
11° de 45 à 50 ans	41	21° de 95 à 100 ans	2
À reporter	527	Total	779

Il nous faudrait réunir une *centaine* de tableaux de ce genre, portant sur de nombreuses années et sur des circonscriptions différentes du Centre Việt-Nam pour établir un *graphique moyen* de la mortalité suivant les âges des Việtnamiens. Il serait aussi intéressant de faire une discrimination entre les sexes. Nous souhaitons que cette petite note intéresse suffisamment les autorités locales pour qu'elles fassent entreprendre les dépouillements nécessaires des registres des décès déposés dans les bureaux des chefs de circonscription.

Voici les renseignements sommaires qu'on peut tirer du graphique relatif à la mortalité selon les âges dans le *huyện* de Nga-sơn en 1943 (Graphique 5).

1° *La mortalité infantile est très forte :* 194 décès d'enfants de moins de 2 ans (soit la proportion de 25 p. 100 sur un total de 779) ; 58 décès d'enfants de 2 à 5 ans (soit 7,5 p. 100 encore) ;

2° L'âge minimum des décès se place entre 10 et 15 ans ; puis la courbe monte assez faiblement jusqu'à 35-40 ans, rapidement entre 35-40 et 40-45 ans ;

3° Entre 40-45 et 70-75 ans, on peut dire que la courbe accuse peu de variations : la mortalité serait régulière à partir de l'âge mûr ;

4° On compte 54 décès de plus de 75 ans (proportion : 7 p. 100) ; deux personnes mortes centenaires.

Donc, *la vie humaine comporte une phase extrêmement critique qui est la première enfance*, et, relativement aux pays d'Europe, *elle est en général courte*. Peu de gens peuvent atteindre un âge avancé : c'est sans doute la raison pour laquelle les vieillards, les « bô » sont respectés dans les villages et sont l'objet d'une fête spéciale.

Tableau annexe I

Tableau des naissances

Circonscriptions.	Population. (1)	1938.	1939.	1940.	1941.	Totaux.	Moyennes.	Taux de natalité.
Tuyên-Hóa	21.346	583	743	755	726	2.807	702	32,9
Quảng-Trạch	97.818	2.594	2.557	2.480	2.757	10.388	2.597	26,5
Bố-Trạch	51.478	904	1.104	1.288	1.322	4.618	1.155	22,5
Quảng-Ninh	69.416	1.675	1.799	1.771	1.188	6.433	1.609	23,2
Lệ-Thủy	62.028	1.104	1.015	1.293	1.379	4.791	1.198	19,3
Totaux	302.086	6.860	7.218	7.587	7.372	29.037	7.259	24

(1) D'après les évaluations faites par les bureaux de la Province.

Tableau annexe II

Tableau des décès

Circonscriptions.	1938.	1939.	1940.	1941.	Totaux.	Moyennes.	Taux de mortalité.	Taux d'accroissement.
Tuyên-Hóa	449	507	414	304	1.674	419	19,6	13,3
Quảng-Trạch	1.126	1.300	1.117	999	4.542	1.136	11,6	14,9
Bố-Trạch	515	586	531	695	2.427	607	11,8	10,7
Quảng-Ninh	915	1.018	605	871	3.309	827	11,9	11,3
Lệ-Thủy	682	686	735	778	2.881	729	11,6	7,7
Totaux	3.687	4.097	3.402	3.647	14.833	3.708	12,2	11,8

Tableau annexe III

Tableau des décès par groupes d'âges

Année.	De 0 à 1 an.	De 1 à 15 ans.	De 16 à 19 ans.	De 20 à 39 ans.	De 40 à 59 ans.	Plus de 60 ans.	Total.
				Hommes.			
1938	232	407	167	425	433	428	2.102
1939	247	625	164	361	378	404	2.197
1940	244	470	157	433	423	424	2.151
1941	169	482	97	397	400	431	1.986
Totaux	892	1.984	585	1.616	1.634	1.687	8.436
Moyennes	223	496	146	404	409	422	2.109

TABLEAU ANNEXE III (*suite*)

Tableau des décès par groupe d'âge

ANNÉE.	DE 0 à 1 an.	DE 1 à 10 ans.	DE 10 à 19 ans.	DE 20 à 39 ans.	DE 40 à 59 ans.	PLUS de 60 ans.	TOTAL.
				Femmes.			
1938	186	299	130	284	399	366	1.585
1939	225	560	153	286	268	415	1.900
1940	139	250	65	239	267	291	1.251
1941	109	422	87	305	376	433	1.661
TOTAUX	659	1.531	435	1.114	1.310	1.505	6.397
MOYENNES	165	383	109	279	328	376	1.600
TOTAUX généraux	1.551	3.515	1.020	2.730	2.944	3.192	14.833
MOYENNES générales	388	879	255	683	737	798	3.708
Proportions (à l'excès)	10.5	23,7	7	18,4	19,9	21,5	101
Proportions des décès du sexe masculin	6	13,4	4	10,9	11,1	11,4	56,8
Proportions des décès du sexe féminin	4,5	10,3	3	7,5	8,8	10,1	44,2

TABLEAU ANNEXE IV

A. — Proportions des décès des enfants de moins d'un an, garçons ou filles, par rapport au total des décès du sexe masculin ou féminin

CIRCONSCRIPTIONS	GARÇONS.				FILLES.			
	1938.	1939.	1940.	1941.	1938.	1939.	1940.	1941.
Tuyên-Hóa	7,7	6	5,95	5,53	4,55	7,95	6,79	7,41
Quảng-Trạch	7,63	12,88	11,09	9,7	7,64	11,09	9,3	7,4
Bố-Trạch	5,47	7,33	8,5	8,38	9,27	9,73	12,95	4,61 (?)
Quảng-Ninh	12,36	11,03	13,56	13,06	14,21	12,63	23,13	10,75
Lệ-Thủy	20	15,26	15,7	5,54 (?)	27,34	7,58 (?)	16,38	2,26 (?)

B. — *Proportions des décès des enfants de moins d'un an, garçons et filles, par rapport au total des décès des deux sexes.*

CIRCONSCRIPTIONS.	1938.	1939.	1940.	1941.
Tuyên-Hóa	6,23	6,9	6,28	6,25
Quảng-Trạch	7,63	11,99	10,2	8,6
Bố-Trạch	7,37	8,53	10,45	6,62
Quảng-Ninh	13,28	11,78	18,35	11,92
Lệ-Thủy	21,41	16,03	16,05	4,24 (?)

LA CÉRÉMONIE DE L'APPEL DES ESPRITS VITAUX CHEZ LES CAMBODGIENS

par

Éveline PORÉE-MASPERO

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

Une étude complète sur la cérémonie de l'appel des esprits vitaux chez les Cambodgiens nécessiterait de longues recherches qu'il m'a été impossible de faire. Mais elle n'a pas été mentionnée, à ma connaissance, par les divers auteurs qui ont écrit sur le Cambodge, et les renseignements que j'ai pu recueillir à son sujet présentent suffisamment d'intérêt pour être exposés dès à présent. Ils résultent d'enquêtes faites auprès des gens du peuple qui, moins imprégnés que les classes supérieures d'orthodoxie bouddhiste, trahissent mieux qu'elles, à mon avis, le fond réel des traditions cambodgiennes.

*
* *

Avant, toutefois, de traiter de la cérémonie même, il me paraît nécessaire d'indiquer les conceptions populaires au sujet des âmes et des esprits. Elles ne m'ont pas toujours été faciles à saisir, car elles sont, en général, fort imprécises. Cependant, un certain nombre d'*ǎčār* paysans et de villageoises (car le culte des esprits est en grande partie affaire de femmes), ont pu me donner quelques détails plus nets qui se sont confirmés les uns les autres.

Les Cambodgiens possèdent dix-neuf *praliṅ*, ou esprits vitaux, qui ont une certaine tendance à errer à l'aventure, surtout pendant le sommeil, et peuvent alors percevoir ce que ne saisissent pas nos sens humains. C'est ainsi qu'un chasseur fatigué, s'étant endormi contre un gros arbre, ces *praliṅ* sortirent et virent au lieu de l'arbre un palais, où deux *ruk tevodà* [1] discutaient du sort réservé au fils nouveau-né du chasseur.

Il arrive que des *prăy*, des *nāk tà* saisissent les *praliṅ* et les attachent dans les arbres qu'ils habitent [2], surtout si l'on a eu le malheur de causer quelque mal à ces arbres.

Outre les dix-neuf *praliṅ*, l'homme possède les *čatò phut* [3]. Ces quatre démons familiers résident dans les apophyses des poignets et des chevilles. L'une de mes

---

[1] Les *ruk tevodà*, divinités gardiennes de la végétation, habitent dans les grands arbres.

[2] Les *prăy*, de sexe féminin, sont en général les esprits de femmes mortes en couches. Les *nāk tà* sont les génies tutélaires. Les uns et les autres habitent un certain nombre d'espèces de grands arbres.

[3] Sk. *catur-bhūta* = quatre êtres, quatre démons.

informatrices, originaire de Pisu [1], a une conception tout à fait anthropomorphique de ces *čatô phut*. Ce seraient des hommes en miniature qui, pendant le sommeil, iraient chercher nourriture et se promener.

Si, pendant leur promenade, les *praliṅ* sont, pour une cause ou une autre, dispersés, si les quatre *phut*, trop longtemps absents, n'arrivent pas à les rassembler, l'homme meurt.

De retour de leur promenade, les quatre *phut*, en trouvant morte l'enveloppe corporelle qu'ils avaient coutume d'habiter, cherchent à tout prix à se réincarner. C'est pourquoi l'*ăcār* trace des « pattes de corbeaux » [2] pour défendre la maison où il y a eu décès.

Ce sont les *čatô phut* délogés qui formeraient la troupe des esprits errants, ou attachés à un arbre, à une pierre, qui peuplent le Cambodge. La première fois que j'ai entendu parler d'eux, c'est par l'*ăcār* de Sārikā Kèv [3] à qui je demandais quelques précisions sur les *ārăk* [4]. Il me répondit que ceux-ci étaient l'équivalent des *čatô phut*.

Un petit nombre d'*ăcār* identifient les *čatô phut* [5] aux quatre éléments, eau, terre, feu et vent. Cela me paraît une tentative pour assimiler les croyances populaires aux doctrines bouddhiques, d'autant plus que ces *ăcār* prenaient plaisir à employer des mots savants [6]. Ils considéraient néanmoins que les *ārăk* et les *pret* [7] étaient des *čatô phut* [8].

---

[1] Village cambodgien de Cochinchine, province de Trà-vinh, canton de Bình-hoa. — Nom viêtnamien : Phương-trà.

[2] Les « pattes de corbeaux » sont des signes magiques très employés pour la protection contre les mauvais esprits. Ce sont des croix dont la branche inférieure est plus longue que les autres.

[3] Srŏk de Lovā Ēm, khand de Khsăč Kandāl, sur la rive gauche du Mékong en aval de Phnom-Peñ.

[4] Terme générique pour les esprits dangereux ; selon les uns, les *năk tà* en feraient partie ; selon d'autres, ceux-ci ne doivent pas être compris parmi les ārăk, qui groupent les prăy, baisăč, etc.

[5] « Ce qui reste de la dépouille mortelle dans notre monde est appelé *čhado phut* (soit *čatu bhut*, corruption de deux mots sanscrits qui signifient les quatre êtres), les quatre substances ; ce sont le sang, la chair, les os et la crasse ou les ordures. Ces parties matérielles de l'homme engendrent sur notre terre les oiseaux de nuit : chouettes, hiboux, chats-huants, etc. ; les *khmoč*, revenants, les esprits, lutins, farfadets, sorciers et sorcières (Aymonier, *op. cit.* ci-dessous, p. 153, n. 2, p. 204). C'est une explication qui ne m'a jamais été donnée, et, malheureusement, Aymonier ne dit pas ses sources.

[6] Sur la doctrine orthodoxe, cf. Leclère, *Le Buddhisme au Cambodge*, p. 173 à 204, qui correspond à peu près à celle qui est exposée dans Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 399 et suiv.

[7] Sk. *preta* = esprit, fantôme.

[8] Un seul *ăcār* attaché comme kru au monastère de Tik Thlā m'a donné des détails nombreux mais sujets à caution. En deux interrogatoires séparés par un assez grand laps de temps, il m'a semblé relever d'assez importantes contradictions ; mais, en des sujets aussi complexes, il y a des possibilités d'erreur non seulement dans la compréhension des réponses, mais aussi dans la compréhension des questions. Je donne à titre de curiosité ce que j'ai démêlé du second interrogatoire.

L'homme a dix-neuf *praliṅ*, qui sont en rapport avec les dix « portes » (*thvār*) ou « routes » (*phlūv*). Les dix « portes » sont : les oreilles, les yeux, les narines, la bouche, le nombril, l'anus et le méat urinaire. Les dix grands *praliṅ* vont par paires.

Pathavīthāt .... Terre vieille.
(Sk. *pṛthivī*, terre + *dhātu*, élément). Terre neuve.
Abathāt .... Eau froide.
(Sk. *ap*, eau + *dhātu*). Eau chaude.
Téo(?)thāt .... Feu très chaud.
(Sk. *tejas*, feu + *dhātu*). Feu moyen.
Vayothāt .... Vent intérieur.
(Sk. *vāyu*, vent + *dhātu*). Vent extérieur.
Akasathāt .... Souffle d'aspiration.
(Sk. *ākāça*, atmosphère + *dhātu*). Souffle d'expiration.

A Pisei, lorsqu'on désire voir des *ârák*, on se peint, avec de la chaux à bétel rougie, un cercle aux apophyses des chevilles et des poignets. On trace également, sur le front, une croix dont la branche inférieure descend entre les sourcils. De même, mon cuisiner, de Chà Ampou[1], me dit que, si l'on veut voir des *ârák*, il suffit de tracer, avec de la chaux à bétel, des cercles sur les chevilles et les poignets, ainsi qu'une croix sur le front, puis de se promener en forêt pendant la nuit. On voit alors les *ârák* avec les cercles comme avec des gros yeux. Selon lui, les *ârák* seraient bien des *čatŏ phut*, et ces derniers vivraient quarante ans après la mort du corps.

Le fait que les cercles sont tracés précisément aux points qui sont la demeure de *čatŏ phut* me paraît confirmer leur identification avec ceux-ci, et je pense que la croix sur le front serait une «patte de corbeau» destinée à protéger le crâne.

*
* *

La cérémonie d'appel des esprits vitaux, nommée *hàɔ praliṅ* (*hàɔ* = «appeler») se fait surtout en deux occasions :

— pour l'ordination d'un bonze;
— en cas de maladie qui s'éternise.

En outre, il existe une cérémonie d'appel des esprits vitaux du paddy.

On a de plus en plus tendance à ne pas faire l'appel des esprits vitaux pour l'ordination d'un bonze. A Phnom Peñ, seules les personnes attachées aux vieilles coutumes le pratiquent encore. On n'y appelle pas les esprits vitaux de l'intéressé,

---

Les neuf petits *praliṅ* sont :

Les quatre *viňñàn* (Sk. *vijñāna* = conscience) dont la qualité est la connaissance (*deŋ*) et qui sont en rapport avec les «portes» des narines de la bouche et du nombril.

Les quatre *smâdei* (Sk. *smṛti*, de *smar* = se souvenir) dont la qualité est de ne pas oublier (*min phlĕč*) et qui communiquent avec les yeux et les oreilles.

Enfin, l'*ahàr* (Sk. *āhāra* = aliment) qui est en rapport avec une route unique en haut (la bouche) et double en bas (anus et méat urinaire) ; c'est le *praliṅ* de la digestion.

En outre, il y a 99 éléments inférieurs aux *praliṅ* et qui servent pour ainsi dire de messagers à ceux-ci. Il s'appellent *čivɔn* (Sk. *jīvana* = vie) ou *âsraiyɔn* (Sk. *āśraya* = substrat) ou encore *duoŋ čet* (Kh. *du duoŋ* = sphère = *čet*, sentiment). Pendant le sommeil, les «portes» sont fermées, et les *čivɔn* qui sont, m'expliqua l'*àčàr*, les serviteurs des *praliṅ*, errent à l'aventure : ils reviennent ensuite conter ce qu'ils ont vu. Lorsque vient le moment de la mort, ces messagers s'en vont en reconnaissance, et reviennent annoncer ce qu'il ont découvert aux *praliṅ* qui vont aussitôt se réincarner dans le corps qui leur a été indiqué. Comme j'objectais que, dans ce cas, il n'y avait pas d'enfer, l'*àčàr* me répondit que cela n'était ainsi que pour les hommes vertueux. De plus, l'homme possède les *čatŏ phut*, qui sont l'eau, la terre, le feu et le vent. Ceux-là ne quittent pas le cadavre. Ils se fixent sur les *sĭà thor čoŋ phka khmoč* : ce sont eux les revenants.

Un autre *àčàr*, celui-là de Phnom Peñ, ne connaît les dix-neuf *praliṅ* qu'en bloc. Lorsqu'il y a mort violente, les *čivɔn*, c'est-à-dire les *praliṅ*, deviennent *ârák*, *prèy*, *prĕt*, «ce qu'en pali on appelle *asurikāy*». Les quatre *phut* sont les quatre éléments eau, terre, feu et vent. On voit quelle confusion règne dans l'esprit des Cambodgiens au sujet de ce qui nous intéresse, confusion qui est certainement due à la difficulté de concilier les croyances traditionnelles et les théories du bouddhisme.

Je signale, à ce propos, que je n'ai pas trouvé, ailleurs que dans l'exposé que je viens de donner, mention de dix ouvertures. Il est question, dans le *BEFEO*, XXVIII, p. 623, à propos de la mort du roi Sisowath, de neuf ouvertures, et non de dix.

Il me faut enfin signaler qu'Aymonier (*op. cit.*, p. 204) écrit : «Quant aux dix-neuf praling ou esprits vitaux de l'homme vivant, leur réunion forme le praling thom, le grand esprit vital, ce que nous pouvons traduire par l'âme, le principe immatériel et immanent qui transmigre, monte aux cieux ou descend aux enfers.» Cela est manifestement une erreur ou une explication particulière : outre le cas cité dans la présente note, on en verra d'autres où *praliṅ thom* est opposé à *praliṅ tuč* : il faut comprendre les *praliṅ* supérieurs opposés aux *praliṅ* inférieurs, et non point le total de tous les esprits vitaux.

[1] Rive gauche du Bassac, près du pont Monivong.

mais celui du *nāk* (*nāga*) qu'on veut honorer. Ce *nāga* avait réussi, en prenant forme humaine, à se faire admettre dans un monastère; lorsque la supercherie fut découverte, le Buddha, consulté, répondit qu'étant monstre, le *nāga* ne pouvait faire partie de la communauté; mais il obtint, en dédommagement, d'avoir sa mémoire célébrée chaque fois qu'un homme se ferait moine. Lorsqu'on a appelé les *praliṅ* du *nāga*, le novice est identifié à celui-ci, et l'ordination d'un bonze est nommée *bambuos nāk*, ordination du *nāga*[1].

L'appel proprement dit se distingue, lors de l'ordination du «nāga» par la présence d'un *bàysĕi* à dix-neuf étages[2].

Voici comment la cérémonie se déroule à Daṅkor[3]. Le bàysĕi à dix-neuf étages est entouré d'un sampot *hol*, et on y attache un pied de canne à sucre noire au moyen de fil de coton qui passe au travers d'une bague. On place auprès un *bày praliṅ*, «riz cuit de l'âme», qui consiste en une boule de riz cuit placée dans un bol et recouverte d'un cône en feuille de bananier effilée au sommet «comme des cheveux». L'*ācār* détache le sampot et le donne enroulé au futur bonze qui le tient sur ses deux mains à plat. Il fait l'appel des *praliṅ* en tenant la tige de canne à sucre. Ensuite, il gratte les dents du novice avec un petit couteau, puis avec un tesson de tasse[4] et, finalement, lui fait avaler trois cuillerées d'eau de coco[5].

A Sàk Sampou[6], il y a, outre le *bày praliṅ*, un *bàysĕi* à dix-neuf étages. Un vieillard appelle les esprits vitaux avec une canne à sucre noire, puis on gratte les dents du novice avec un tesson de tasse[7], et on lui fait boire de l'eau de coco dans laquelle on a mis un peu du riz du *bày praliṅ*, après quoi on lui attache les fils de coton.

Dans le village de Cà[8], le *bày praliṅ* n'a qu'une boule de riz. Le *bàysĕi traṅ kroṅ* doit être entouré d'une étoffe de couleur, et placé sur le *bày praliṅ*. Les bonzes récitent des prières, et l'*ācār* agite une canne à sucre en appelant les *praliṅ*. Ensuite on «fait les dents» du novice avec un tesson de tasse, puis avec une bague, et, le novice ayant bu de l'eau de coco, on lui noue trois fils de coton au poignet[9].

---

(1) A Vieng Can, Mlle Karpelès a noté que «le bol d'ordination du futur bonze (naga) est entièrement enveloppé d'une pièce d'étoffe blanche qui d'un côté, à la hauteur du couvercle, se termine en tête de naga et de l'autre en queue de serpent.» (*BEFEO*, XXXV, p. 494).

(2) Les *Bàysĕi* sont des cônes en tronc de bananier ornés de morceaux de feuilles de bananier repliés autour du cône, chaque cercle formant un «étage». Dans le *bàysĕi* à dix-neuf étages, les triangles sont disposés tête-bêche, tandis qu'ils sont tous dirigés le sommet vers le sommet du cône dans les *bàysĕi* ordinaires de 1, 3, 5, 7, 9 étages suivant les emplois. Les *bàysĕi* à dix-neuf étages sont également appelé *bàysĕi traṅ kroṅ*.

(3) Sud-sud-ouest de Phnom Peñ.

(4) Il faut que ce soit de l'espèce dite *lin bàncāron*.

(5) Sur l'emploi de l'eau de coco, cf. Guy Porée et Eveline Maspero, *Mœurs et Coutumes des Khmèrs*, p. 151. Je pense qu'il faut rapprocher ce râclage des dents du laquage des dents qui se faisait pour les jeunes filles soit à la sortie de l'ombre, soit lors du mariage, et pour les jeunes gens «indifféremment à l'entrée en religion ou au mariage» (cf. Aymonier, *op. cit.*, p. 194-5).

(6) Srŏk de Phnom Peñ, sur le Prèk Thnot.

(7) Dans tous les villages où l'on avait coutume de gratter les dents, il m'a été spécifié que ce devait être le tesson d'une tasse dite *bàncāron*.

(8) Khum Kôk Trap, srŏk de Kandal Stiṅ.

(9) Il faut, pour ainsi dire, arracher les détails aux informateurs, ceux-ci les omettant, de la meilleure foi du monde, comme allant de soi; souvent les conditions matérielles de mes enquêtes — tout le village se pressant autour de moi et voulant dire son mot — par la fatigue qu'elles créent, favorisent les oublis. Une mention recueillie en un autre endroit, me permet ensuite de m'apercevoir que tel ou tel fait qui a son importance, a été négligé. Il faudrait pouvoir retourner dans les villages, ce qui, avec la difficulté actuelle des moyens de transport, n'est possible que pour certaines localités particulièrement intéressantes. C'est ainsi qu'à Daṅkor, je pense, le fil de coton passé dans une bague et qui attache le pied de canne à sucre au *bàysĕi* doit être attaché ensuite au novice; qu'à Cà la bague avec laquelle on «fait les dents» est possiblement enfilée à du coton noué ensuite au poignet du futur bonze; et qu'il se peut que, dans l'un ou l'autre des lieux où j'ai pris des renseignements, j'ai passé sans connaître un détail local particulièrement significatif.

A Trapāñ Slà[1], après l'appel avec une canne à sucre noire, des fils de coton sont attachés au poignet du «nāk», et on lui fait avaler du soja et autres grains mêlés à l'eau de coco.

A Vât Tik Thla[2], le *hào praliṅ* même ne se fait pas, mais la présence du *bàysěi* à dix-neuf étages et du *bày praliṅ* indique qu'il se faisait jadis. On gratte les dents du novice, rite sans lequel, dit-on, il n'aurait pas d'enfant dans une vie future, avec un couteau, puis avec un tesson, et on lui fait avaler de l'eau de coco dans laquelle on a mis un peu de riz du *bày praliṅ*.

A Phnoṃ-Peñ, par contre, le grattage des dents est supprimé. Les offrandes consistent en un coco, un *bàysěi* à dix-neuf étages, un sampot *hól*, un *bày praliṅ* et des gâteaux. L'*ācār* appelle les âmes du *nāk* en tenant une canne à sucre noire, dont on n'a laissé que les feuilles supérieures, qui sont repliées de façon à ce que la moitié supérieure revienne sur la moitié inférieure, et qui sont ainsi tenues par du fil. Après l'ordination, le *bàysěi* est mis dans la pagode ou déposé au pied d'un grand arbre. Les *bàysěi* à dix-neuf étages ne sont employés que pour les cérémonies de prise de froc ou de retour à la vie laïque. Après qu'on en a fait usage, ils sont déposés dans le temple ou au pied d'un grand arbre.

A Prâḥ Vihār Suor[3], le *bàysěi* à dix-neuf étages est entouré de trois feuilles de bananier entières, puis d'un sampot *hól*; le tout est retenu par trois fils de coton enroulés par trois fois de haut en bas. On dépose à côté une écharpe contenant six feuilles d'arec et six feuilles de bétel, tandis qu'un rasoir et une cheville de métier à tisser (*patmŭol*) sont appuyés contre le *bàysěi*. Il y a également un *bày praliṅ*. Après les prières, la famille s'assied en cercle autour du futur bonze, et l'*ācār*, agitant une canne à sucre, appelle les *praliṅ*. Il attache ensuite des fils de coton au poignet du «nāk».

A Kīen Svày Knoṅ[4], on me décrit la cérémonie pour l'ordination, en me disant qu'elle est la même en cas de maladie d'adulte[5].

On prend une tige de canne à sucre noire dont on ne laisse que les trois feuilles supérieures. On natte celles-ci, puis on les replie vers la tige de façon que leur moitié supérieure vienne s'appliquer contre leur moitié inférieure, et l'on noue le tout avec du fil de coton. L'*ācār*, dirigeant tour à tour la baguette ainsi préparée vers les différents points de l'espace dit : «Praliṅ, ôô! Vous qui êtes dix-neuf, qui êtes loin dans les arbres, les montagnes et l'eau, venez en cet homme! Aujourd'hui, il s'apprête à devenir bonze, restez en lui!».

Ceci, pour l'ordination comme pour la maladie d'un adulte, s'appelle *hào praliṅ*. Quand un enfant est malade, ou si l'on craint une trop grande dispersion des esprits vitaux, on pratique le «repêchage» (*ĉonĉhat praliṅ*). L'officiant, tout en feignant de pêcher, appelle les esprits vitaux : il leur enjoint de ne pas prendre peur, et leur annonce qu'il va les remettre dans leur enveloppe corporelle (*rup*). Ce faisant, il met dans la nasse dix-neuf feuilles qu'il va placer auprès du malade.

---

(1) Khum Prâh Nipān, province de Kàmpoṅ Spu.

(2) Srŏk de Kandāl Stīṅ, km. 23 de la route Phnoṃ Peñ-Kampôt.

(3) Lieu de pèlerinage renommé. Les renseignements sont puisés dans un mémoire adressé en 1934 à la Commission des Mœurs et Coutumes, par un ācār attaché au monastère.

(4) Srŏk de Kīen Svày.

(5) Cependant, comme c'est le premier village où j'aie demandé si l'appel de l'âme existait, il se peut que ceci ne soit pas exact, car j'ignorais les détails qui m'auraient permis de vérifier si les deux cérémonies étaient vraiment identiques. Il faut se méfier de ces affirmations générales qui, chez le paysan cambodgien, correspondent à l'omission de particularités qui lui semblent aller de soi.

De même, au village de Samrôṅ Tbɓṅ, [1], le «repêchage» de l'âme est réservé aux enfants. A Prèk Lăp [2], on fait le *hàu praliṅ* avec la canne à sucre en cas de maladie d'un adulte ou pour une ordination; pour un enfant, on se sert d'une nasse (*čuĕ*) et le rite s'appelle *čuĕ praliṅ*.

A Phnom Peñ, d'après l'*àcàr* que j'ai interrogé, la cérémonie d'appel est la même pour les enfants que pour les adultes. On prépare un *bày praliṅ* formé de dix-neuf boules de riz cuit, les unes blanches, les autres «rouges» [3], en proportion variable suivant la fantaisie personnelle, et couvertes d'un cône de feuilles de bananier effilées au sommet. On place différentes pièces de vêtement à droite et à gauche de ce *bày praliṅ*, sur un plateau. En plus du *kru* [4] qui dirige la cérémonie, il y a trois acteurs : l'un porte le plateau sur lequel sont le *bày praliṅ* et les étoffes, le second porte une sorte d'écope à pêcher nommée *chnāṅ* [5], le troisième, enfin, une tige de canne à sucre noire. Ils se rendent à tel grand arbre où le *kru* a découvert que les esprits vitaux avaient dû être enlevés. Après une récitation en pāli faite par le *kru*, la canne à sucre est agitée, et tous ensemble appellent les dix-neuf *praliṅ* d'Un Tel, qui sont allés errer dans toutes les directions, pour qu'ils reviennent dans l'enveloppe corporelle. Le simulacre de la pêche est accompli avec l'écope, et l'on cueille trois feuilles qui sont placées auprès du *bày praliṅ*. Les quatre officiants retournent vers la maison ayant soin, avant d'y pénétrer, d'informer les habitants qu'ils ramènent les âmes, et de demander la permission d'entrer. Celle-ci, naturellement, étant accordée, ils montent déposer le *bày praliṅ* près du malade. Le *kru* asperge celui-ci d'eau parfumée et lui noue aux poignets les fils de coton [6].

Dans le village d'Arei Ksat [7], il faut pour le *hào praliṅ* : une canne à sucre noire, un bol d'eau sur lequel on a posé deux ou trois fils de coton; un *bày praliṅ* formé d'une boule de riz cuit masquée d'un petit cône de bananier effilé au sommet. L'appel se fait devant la hutte du *năk tà*. L'*àcàr* dit que le *năk tà* a ravi les âmes d'Un Tel, et qu'il vient les lui demander. A l'aide de la canne à sucre, il appelle les esprits vitaux en se tournant vers les différents points de l'espace, en commençant par le nord-est [8]. Ceci fait, l'on ramène tout le matériel dans la maison, où l'on place la canne à sucre et le *bày praliṅ* auprès de la tête. L'*àcàr* ordonne aux esprits vitaux, petits et grands, de rentrer dans l'enveloppe corporelle; puis il noue les fils de coton autour des poignets du patient.

---

[1] Srŏk de Ponhã Lu, à une vingtaine de kilomètres de Phnom Peñ. Trois villages groupés, du nom de Samrôṅ, se distinguent par leur orientation respective. Celui-ci est le Samrôṅ du Sud (*tbɓṅ*).

[2] Srŏk de Ksăč Kandāl, en amont de Phnom Peñ, sur la rive gauche du Mékong.

[3] Les Cambodgiens n'ont qu'un seul mot (*krahàm*) pour «rouge» et «jaune», et, en général, le riz «rouge» est simplement du riz cuit dans du sucre de palme qui lui donne une couleur brun doré; en certains endroits, c'est du riz couvert d'un papier rouge; ici, il est teint à la laque carminée.

[4] Sk. *guru* = maître.

[5] Pour une description et un dessin du *chnāṅ*, voir Chevey et Le Poulain, *La pêche dans les eaux douces du Cambodge*, p. 50-1.

[6] L'eau parfumée, avec laquelle on asperge les personnes ou les objets, fait partie de nombreuses cérémonies, et joue à peu près le même rôle que l'eau bénite dans le catholicisme. Les liens de coton brut servent à lier deux personnes entre elles, lors du mariage par exemple, ou le propriétaire à son champ et à ses bêtes, dans certains rites agraires. Il sert à lier également un homme à un esprit, comme lorsqu'un chef de province est lié au *năk tà* provincial, soit lorsqu'il entre en fonction, soit lors de la fête annuelle de ce *năk tà*. Il y a alors un *bày praliṅ*. Quelquefois, les liens de coton sont uniquement un moyen pour fixer le bonheur ou la santé sur une, ou, plus généralement, plusieurs personnes; mais ce dernier cas me semble simplement une généralisation du rite d'attacher les *praliṅ* à la personne qui en aura un accroissement de vitalité, d'où de plus grandes chances de réussite.

[7] Srŏk de Ksăč Kandāl, à l'opposé de Phnom Peñ sur les Quatre Bras.

[8] Sur le rôle du nord-est, cf. Paris, *Le rôle rituel du Nord-Est et ses applications en Indochine*, in *BEFEO*, XXXI.

Après la guérison, une nouvelle aspersion d'eau sur la tête est faite, puis *bày praliṅ* et canne à sucre sont jetés.

A Sàrikà Kèv[1], il faut se diriger en appelant vers le point cardinal indiqué par le *kru* comme étant celui où avaient été entraînés les esprits vitaux. Une première personne agite une canne à sucre noire « pour attraper les *praliṅ* », tandis qu'une deuxième personne tient un plateau où se trouvent déposés un *bày praliṅ* et un panier dit *kànèrèṅ*[2]. On cueille des feuilles et on les dépose dans le panier. On les apporte au malade, en lui disant qu'on lui a ramené ses esprits vitaux, et on lui attache des fils de coton au poignet.

A Prèk Bankoṅ[3], une femme tient une canne à sucre noire, une autre un *chnàṅ*. Tandis que l'une, en agitant sa canne, appelle les *praliṅ* qui se sont perdus dans les arbres, l'autre fait mine de pêcher, et cueille deux trois feuilles. Un troisième personnage bat du tambour dit *sko àràk*[4] tout en poussant des cris. Les deux femmes s'en retournent ensuite à la maison. Au pied de l'escalier, elles annoncent qu'elles rapportent les âmes, et on leur demande de monter. La pêcheuse d'âmes dépose les feuilles sur le *bày praliṅ*, qui est, depuis le début de la cérémonie, auprès du malade. L'*àcàr* lit des prières dans un livre spécial dont il ne peut me retrouver le titre[5].

A Svày Črom[6] la cérémonie est un peu plus complexe. Les acteurs y sont également au nombre de trois : l'un portant une canne à sucre noire, l'autre tenant une écope à pêcher, le troisième un plateau contenant trois boules de riz cuit au-dessus duquel il tient un parapluie ouvert. Celui qui tient la canne à sucre l'agite en disant : « Esprits vitaux, hé! vous pouvez venir! » et spécifie que ce sont ceux d'Un Tel, perdu dans les forêts et les montages. Celui qui tient l'écope en recouvre une feuille, qu'il dépose ensuite sur une des boules de riz. Quand chacune de ces boules a sa feuille, le trio rentre auprès du malade, lui dit que les *tevodas* ont bien voulu ramener les *praliṅ*, puis sort à nouveau de la maison. Celui qui portait le plateau se place devant l'une des façades, et les deux autres de l'autre côté de la maison; ils lancent par-dessus le toit, au porteur de plateau, les trois boules de riz. Ceci, m'a-t-on dit, pour que les esprits vitaux ne s'échappent pas de la maison.

Le même rite de lancer se pratique à Čhà Ampou[7]. Lorsqu'un enfant crie sans cesse et dépérit, on dit qu'il « réclame la nourriture des esprits vitaux » (*hào bày praliṅ*). Deux femmes, dont l'une doit être une veuve non remariée, se placent de part et d'autre de la maison du bébé. Celle qui n'est pas veuve appelle l'autre, et, quand celle-ci lui a répondu, lui lance, par-dessus le toit, l'une des boules de riz cuit; trois boules sont ainsi lancées.

Dans ce même village, lorsqu'un adulte est malade, on fait le *hào praliṅ*. On dépose auprès de l'invalide un bol d'eau parfumée avec sept fils de coton brut. On tourne autour de la maison en criant : « Praliṅ d'Un Tel, hé! vous qui êtes dix-neuf, de tous

---

(1) Srŏk de Ksăč Kandàl, sur la rive gauche du Mékong, en aval de Phnom Peñ.

(2) Il est très employé : c'est celui dans lequel les marchandes mettent les poissons, les légumes et les fruits qu'ils ont à vendre, celui dans lequel les ménagères mettent leurs achats. Je ne sais pourquoi Aymonier, et après lui, Guesdon, traduisent par « tamis », sinon qu'il est à tressage lâche. Un autre genre de *kanèrèṅ*, à mailles plus serrées, sert à la pêche des petits poissons.

(3) Srŏk de Ksăč Kandàl, en amont de Phnom Peñ, sur la rive gauche du Mékong.

(4) Le « tambour des àràk » vase en terre cuite dont le fond est remplacé par une peau de serpent, est en général employé dans les rites d'exorcisme.

(5) Peut-être est-ce le même que celui qui est employé à Kroṅ Puṅ Ror? Ce genre d'ouvrages est emprunté, lorsqu'on en a besoin, souvent assez loin, et c'était le cas pour l'*àcàr* de Prèk Bankoṅ.

(6) Srŏk de Ksăč Kandàl, en amont de Phnom-Peñ, sur la rive droite du Mékong.

(7) Les renseignements m'ont été donnés par mon cuisinier qui a vu faire dans sa famille les rites décrits; mais, comme il y a longtemps de cela, il pense qu'il a pu oublier quelques détails. Je n'ai pas jugé utile de faire une enquête sur place, Čhà Ampou étant de nos jours fortement siamisé.

les points, venez dans cette enveloppe, dans ce corps. N'allez pas là, venez ici! dans cette maison à nous, si grande, sur notre perchoir si haut! Venez coucher ici! N'ayez peur, n'ayez crainte, mangez les bananes couchées ici, mangez la canne à sucre qui est ici! ». Puis on rentre à la maison, on humecte les fils et on les noue aux poignets du malade.

Au village de Bàk Khèn[1], où l'on ne se sert de la canne à sucre que pour les adultes, et du panier à pêche que pour les enfants, certaines personnes ont également coutume de jeter le *bày praliṅ* par-dessus la maison du malade et de le ramener ensuite auprès de lui, avant de lui nouer les fils de coton.

A Daṅkor[2], trois personnes se promènent de çi de là, l'une tenant le *bày praliṅ*, l'autre pêchant avec un *čhnāṅ*, la troisième appelant les *praliṅ* tout en agitant une canne à sucre noire. Lorsqu'elles reviennent dans la demeure du malade, le *bày praliṅ* est accroché au-dessus de sa tête, et les feuilles de la canne à sucre placées derrière les pavillons de ses oreilles.

Lorsqu'un habitant de Sàk Sampou[3] est malade, on dispose auprès de lui un *slà čom*[4] et un *bày praliṅ* à dix-neuf boules. Deux hommes récitent des textes appropriés. Dans la maison même, une femme fait mine de pêcher avec un *čhnāṅ*, une autre feint de rabattre quelque chose dans un *kànĕrèṅ* avec une canne à sucre noire, tandis qu'une troisième appelle les esprits vitaux. Dix-neuf feuilles sont mises dans l'écope et le panier. On attache des fils de coton au nombre de trois, sept ou dix-neuf suivant les fantaisies individuelles.

A Pôṅ Tik[5], on fabrique deux *slà-thor*[6] en plus du *bày praliṅ*. L'appel se fait dans la maison, le malade tenant le *bày praliṅ*. Un *ăcār*, une seconde personne pêchant avec un *čhnāṅ*, une troisième agitant une canne à sucre noire, appellent les dix-neuf *praliṅ* qui sont au loin. Trois feuilles de *klên koà*[7] sont mises dans l'écope, puis déposées sur la tête du malade.

A Kron Puṅ Ror[8], on prépare cinq bougies, cinq baguettes d'encens, cinq cigarettes, cinq feuilles de bétel et cinq noix d'arec, ainsi que cinq fleurs[9]. Pendant trois jours, matin, midi et soir, on appelle les esprits vitaux. La personne qui porte la canne à sucre tient sur sa hanche un panier dit *kànĕrèṅ*, vers lequel elle rabat sa canne à sucre en faisant l'appel. Une seconde personne « pêche » avec une écope où elle

---

(1) Srŏk de Ksăč Kandal, sur la rive gauche du Mékong.

(2) Sud-sud-ouest de Phnom Peñ, srŏk de Phnom-Peñ.

(3) Srŏk de Phnom Peñ, près de Vàt Tik Thlā

(4) Le *slà čom*, est destiné aux *ārak*, aux revenants *khmoč*, aux *nak tà*. Dans la région de Phnom-Peñ, il est fait comme un *slà thor*, mais avec les feuilles roulées en cône. Parmi les Cambodgiens de Cochinchine, c'est un cylindre en tronc de bananier, tout autour duquel on pique des feuilles de cocotier, déchirées en lanières.

(5) Srŏk de Phnom Peñ.

(6) Le *slà thor*, ou *slà thom* est employé dans la plupart des cérémonies. Il est généralement formé d'un cylindre en tronc de bananier dans lequel on a fiché cinq baguettes de bambou portant chacune une noix d'arec et une feuille de bétel.

(7) Guesdon écrit *klên kôn*. Mais j'ai préféré garder l'orthographe conforme à la prononciation, l'emploi de ces feuilles me semblant dû à un jeu de mots. En effet, dans ce même village, lorsqu'on rentre le paddy dans le grenier, on se sert d'un certain nombre d'objets qui agissent par magie sympathique. Les feuilles de *klên koà* se trouvent parmi eux, pour empêcher, m'a-t-on dit, que le paddy ne disparaisse trop vite. Or le mot *koà* signifie « demeurer, résider, subsister ». Le fait que cet arbre est d'un bois solide (Guesdon) et que son écorce est employée en médecine, notamment pour la leucorrhée et l'anémie, peut avoir également joué pour son choix dans la cérémonie d'appel. Je n'ai pu identifier le *klên koà*.

(8) Srŏk de Phnom-Peñ, près de Vàt Tik Thlā.

(9) Sauf les fleurs, d'un usage moins fréquent, ces offrandes, qui vont généralement par cinq, se retrouvent à presque toutes les cérémonies. Je crois qu'elles sont destinées aux divinités gardiennes de l'espace.

place trois feuilles. Le *hào praliṅ* se fait autour de la maison. Le dernier jour, on prépare le *bày praliṅ* ainsi qu'un plateau de mets, un plateau de sucreries, un plateau de fruits. Les deux personnes qui ont ramené les esprits vitaux se placent de part et d'autre du malade qui tient le *bày praliṅ*. Deux *ācār* lisent l'Aphithom Kaovodā [1]. On noue ensuite les fils de coton au malade auprès duquel on laisse le *bày praliṅ* pendant trois jours. Nulle cérémonie n'est faite pour les malades qui n'ont pas accompli leur dix-neuvième année.

Au village de Cà, un petit escalier fait avec du bananier se trouve appuyé contre le mur, près de la tête du malade, qui est entouré d'une enceinte magique dite *pot sémā*, en fil de coton écru. Autour de cette barrière, quatre jeunes filles « *pāṃcāri* » [2] tiennent chacune une petite cruche sur laquelle est posée une feuille de canne à sucre. Un *ācār* lit les textes consacrés. Deux personnes descendent de la maison, l'une avec un *chnāṅ*, l'autre avec un *kầncrèṅ*. La canne à sucre reste dans la maison. La personne qui tient l'écope appelle les esprits vitaux : « Dix-neuf *praliṅ* d'Un Tel, qui demeuriez dans notre enveloppe, dans notre corps, dans notre grande demeure, sur notre haut perchoir, n'allez pas dans les ruisseaux des forêts de montagnes, revenez dans notre enveloppe, dans notre corps, revenez ! ». Elles cueillent des feuilles et les mettent dans l'écope et dans le panier, puis rentrent déposer les feuilles sur la poitrine du malade en disant : « Maintenant les dix-neuf *praliṅ* sont entrés dans notre enveloppe ! ». On attache ensuite trois fils de coton au poignet du malade.

Dans le centre d'Anloṅ Romiet [3], la baguette de canne à sucre est remplacée par un petit rejet fiché dans le *bày praliṅ*. Après une courte prière, on prend en main un *chnāṅ* et l'on appelle les esprits vitaux. Puis on rapporte le *bày praliṅ* qu'on a sorti pour suivre la « pêche », au malade à qui l'on attache les fils de coton.

A Prei Totiṅ [4], l'on récite le Dharma. Un vieillard appelle les esprits vitaux avec une canne à sucre : « Praliṅ, hé ! Revenez ! ». Un autre pêche avec l'écope, y mettant les feuilles qu'il a cueillies sans souci de leur nombre. Tous deux opèrent autour de la maison. Quand ils rentrent l'*ācār* passe dix-neuf fois dix-neuf fils de coton au-dessus d'un bol d'eau parfumée. Le *bày praliṅ*, qui était tout le temps demeuré auprès du héros de la cérémonie, est suspendu au-dessus de sa tête. On jette les feuilles après que les dix-neufs fils ont été attachés.

A Trapāṅ Slà, une personne tient une canne à sucre noire et un *kầncrèṅ* dans lequel il y a dix-neuf petits paquets contenant sésame, pois, riz, paddy, banane, etc. Il appelle les *praliṅ* en rabattant la canne à sucre vers le panier et, chaque fois, donne à son compagnon, qui « pêche » avec un *chnāṅ*, l'un des paquets. Lorsque tous les dix-neuf sont passés dans l'écope, ils rentrent les donner au malade, disant qu'il ne faut pas s'en aller au loin manger du mauvais riz, mais prendre la bonne nourriture que voici. On prend sept fils de coton qu'on divise à la flamme ; des morceaux obtenus, dix-neuf sont attachés au poignet du patient à qui l'on dit de rester manger de bonnes choses au lieu de s'en aller ailleurs manger des cailloux. Pour l'*ācār* de qui je tiens ces renseignements, les sept fils de coton représentent les sept jours de

---

(1) Je n'ai pu voir ce livre au nom bizarre, emprunté, quand besoin est, dans un village éloigné.

(2) Telles sont la prononciation et l'orthographe des paysans qui les définissent comme des jeunes filles de quatorze à dix-huit ans, mais c'est évidemment le même terme que mentionne Aymonier, *Notes sur les Coutumes et Croyances superstitieuses des Cambodgiens*, in *Excursions et reconnaissances*, 1883, p. 192 : « La petite fille qui n'est pas encore nubile est qualifiée *Prahmacarey* (*Brahmacari*), et c'est un sacrilège (*parajik*) d'en abuser. Ces petites filles sont dites les épouses de *Prah En* (*Indra*) ». Ménétrier, *Le Vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le Sanscrit et le Pali*, art. *Prohmcariy* (Sk. *brahmacarya*) donne la définition : « qui mène une vie chaste ».

(3) Srŏk de Kandal Stin, près de Kồmpoṅ Kantuot.

(4) Khuṃ Prăh Nipān, province de Kồmpoṅ Spu.

la semaine. Ensuite, le *bāy praliṅ*, qui avait été laissé auprès du malade, est déposé au pied d'un grand arbre. On avait, pour le faire, réuni en une seule trois boules de riz qui, selon mon informateur, représentaient le Buddha, la Loi et l'Assemblée. S'il s'agit d'un nouveau-né dont la mère n'a pas « quitté le feu » [1], on ne fait pas de *bāy praliṅ*. Sans cela, la cérémonie est la même pour les enfants que pour les adultes.

*
* *

Toutes les cérémonies que je viens de décrire se passent dans les environs de Phnom Peñ. Les renseignements suivants semblent prouver que l'appel des esprits vitaux ne diffère guère en d'autres régions.

Le premier fait partie d'un mémoire écrit par un habitant de Bassak [2] sous l'en-tête « repêchage des *praliṅ* » (*čaṅhut praliṅ*), et se présente sous la forme d'un récit. Je le donne en entier :

« Le nommé Nut étant malade, le *horā* découvrit dans ses grimoires que ledit Nut s'était promené vers l'est, qu'il avait ressenti un violent tressaillement du corps et une grande frayeur : le *prāy nāk tā* [3] avait saisi ses esprits vitaux. Il fallait donc appeler des bonzes qui réciteraient des prières pour le délivrer de son mauvais destin, et il fallait accomplir le *hāo praliṅ*.

« La femme Ey apporta un *čhnāṅ*, un pied de canne à sucre noire, ainsi que des douceurs, auprès de l'arbre *khtom* habité par les *nāk tā*. Elle offrit les douceurs, disant : « Je demande les esprits vitaux de Nut que Votre Seigneurie a emportés et retenus ici, et je La prie de les laisser retourner à la maison ». Puis elle-même fit la réponse : « Emmenez-les, nous ne l'empêcherons pas ». Alors, la vieille se mit à pêcher les *praliṅ* afin de les ramener à la maison. La vieille Ay, qui tenait un petit panier (*loi*) reçut les esprits vitaux avec la canne à sucre. Tout en appelant du geste et de la voix, elle disait : « Praliṅ hé ! Praliṅ ! Ne restez pas là ! Allez demeurer avec votre enveloppe corporelle, allez manger des bananes et des cannes à sucre, vous coucher dans la grande demeure ! ». Les deux vieilles ramenèrent les esprits vitaux jusqu'à la maison. Au pied de l'escalier elles crièrent : « Gens de la maison, recevez les *praliṅ* ! » Les habitants reçurent les *praliṅ*, et nouèrent les fils aux poignets du malade. »

Le second renseignement concerne le village de Pisei. On y distingue le *hāo praliṅ*, qui se fait pour les adultes, et le repêchage, qui se pratique pour les petits enfants. Dans le premier cas, on attache les feuilles de la canne à sucre noire de sorte qu'elles forment une sorte de bec pointé en avant [4]. La cérémonie se passe entièrement dans la maison. Un *ācār* commence par lire des formules. Puis une femme s'assied, tenant la tige debout devant elle, et, virant sans bouger de place vers les différents points de l'espace, elle projette le bec de sa canne en avant, et dit : « Praliṅ-praloh ! [5] tous les dix-neuf, entrez dans l'enveloppe, entrez dans le corps, et que ce soit fini ! On vous a relâchés, on vous a laissé aller, il faut que vous reveniez dans l'enveloppe, et que ce soit fini ! ».

---

[1] L'accouchée cambodgienne reste pendant trois ou sept jours au-dessus d'un feu allumé. L'expression « rester sur le feu » équivaut à « accoucher ». A l'extinction, se fait une cérémonie au cours de laquelle on donne son nom à l'enfant.

[2] Srŏk de Rambuol, province de Svāy Rieṅ. Mémoire adressé en 1934 à la Commission des Mœurs et Coutumes de Phnom Peñ.

[3] Cette expression est assez surprenante, mais le reste du texte ne parlant que d'un seul génie « prāy nāk tā » doit bien être prise comme un tout. Certains *nāk tā* sont féminins, et je suppose que c'est pourquoi l'auteur a joint au terme de *nāk tā* celui de *prāy*.

[4] Dans la région de Phnom Peñ, la canne à sucre est toujours préparée ainsi que je l'ai décrit pour Klen Svāy Knoṅ, p. 149.

[5] *Praliṅ-praloh* est parfois employé au lieu de *praliṅ*, mais je n'ai jamais rencontré le mot *pra-loh* employé seul.

Puis on attache les fils de coton ; quant au *bày praliṅ*, il est, paraît-il, inconnu des Cambodgiens de Cochinchine.

Pour les enfants, on accomplit le «repêchage des *praliṅ*». On sort de la maison, et l'on fait mine de pêcher avec un *chnăṅ*, tout en disant la même formule que pour les adultes, mais en ayant soin de spécifier que c'est pour un petit. On met dans l'écope un nombre de feuilles indéterminé, mais impair[1]. Avant de retourner à la maison, le pêcheur d'âmes crie : «Faut-il entrer? Ne faut-il pas?», et quelqu'un répond de l'intérieur : «N'entrez pas!». Question et réponse sont dites trois fois. La quatrième fois, le dialogue change : «Maintenant, on a relâché les *praliṅ-praloh*, pour qu'ils reviennent à ce petit enfant.»

— Est-ce vrai?

— Bien vrai!

— Entrez apporter les *praliṅ-praloh*, tous les dix-neuf les apporter au petit enfant!»

Alors, on apporte les feuilles, et l'on attache les fils de coton au poignet du bébé.

*
* *

Aux faits que je viens de relater se rattachent trois coutumes sur lesquelles je n'ai personnellement pas de renseignements. L'une consiste, en entrant dans une maison où il y a des petits enfants, à leur nouer des fils de coton aux poignets, en évoquant les dix-neuf *praliṅ*, et en disant : «Mange des bananes et couche ici, mange des cannes à sucre et demeure ici. A toi santé, forces et longévité!»[2]. L'autre a trait au voyageur qui revient d'un pays lointain : on fait des offrandes aux mânes, «et on évoque les esprits vitaux du voyageur en lui nouant sept fils de coton autour des poignets». La dernière est en rapport avec l'adoption d'un enfant, assez fréquente au Cambodge. Lorsqu'elle est faite avec solennité «le père adoptif ou l'un des assistants trempe dans l'eau les fils de coton, secoue ces fils pour asperger légèrement l'adopté, en comptant jusqu'à neuf. Puis il s'écrie : «Venez, accourez, ô vous les dix-neuf esprits vitaux». Enfin, quelques-uns des assistants nouent les fils de coton aux poignets de l'adopté, pendant que d'autres lui soutiennent les mains»[3].

*
* *

Je ne m'appesantirai pas sur les rites d'appel des esprits vitaux du paddy : je me propose de les étudier dans un ouvrage en cours de préparation. Tantôt on les appelle quand le riz commence à se former. Ainsi, dans le khum de Samròṅ, l'on dresse une sorte de petit autel dans la rizière ; parmi les offrandes, se trouve un *bày praliṅ* sur lequel sont posés des fils de coton passés dans une bague. Après avoir appelé les esprits vitaux du paddy, on noue les fils avec la bague autour d'une grosse touffe de riz. Tantôt, on prie les *praliṅ* du paddy de bien vouloir entrer dans le grenier. A Pisei, il faut alors engranger neuf paniers, parce que le paddy, comme les hommes, a neuf grands *praliṅ*, puis on noue des fils de coton autour de représentations de l'*ārăk* du sol de la maison, et de l'*ārăk* du grenier. Parfois, enfin, lors de la fête annuelle dite des «monts de paddy», où tous les villageois font un «mont de paddy»

---

[1] Les nombres pairs sont néfastes, ce sont ceux des morts.

[2] Aucune allusion ne m'y a été faite, et j'ai souvent pénétré avec ma servante cambodgienne, dans des cases où se trouvaient des enfants en bas âge, sans que jamais personne ne m'ait conseillé de «lier les poignets», ce qui serait certainement arrivé quelque jour, si la coutume avait été répandue.

[3] Aymonier, *op. cit.*, p. 173-174 et 189.

pour l'offrir aux bonzes, on procède à l'ordination du tas de paddy. A Praḥ Vihār Suor, une femme appelle les esprits vitaux avec une canne à sucre, «comme pour l'ordination du *nāk*». Cette rapide revue prouve qu'il n'y a pas, dans les conceptions cambodgiennes, de différence essentielle entre les esprits vitaux du paddy et ceux des hommes.

*
* *

Malgré quelques variations de peu d'importance[1], les rites d'appel des esprits vitaux que je viens de décrire paraissent obéir à un petit nombre de règles simples et toutes plus ou moins magiques. On attrape les *praliṅ*, attirés par une incantation, au moyen d'une canne à sucre noire, ou d'un appareil de pêche, et on les rapporte au malade; mais on a soin de le sustenter avec une nourriture spéciale, qui est le *bāy praliṅ*. Voilà en quoi peut se résumer la cérémonie. Je l'ai décrite assez longuement, car l'accumulation des petits détails me permettra de dégager les diverses significations du rite.

Il correspond à des conceptions que l'on retrouve dans le monde entier. La croyance en la pluralité des âmes existe un peu partout, et doit être encore plus fréquente qu'il ne paraît à la lecture des textes qui se rapportent à ce sujet, l'écrivain européen ayant tendance à ne parler que d'une âme, même lorsqu'il s'agit de plusieurs, et l'observateur n'ayant peut-être pas toujours cherché à savoir s'il s'agissait d'un phénomène un ou multiple, lorsque le langage de ceux à qui il avait affaire ne portait pas la marque habituelle du pluriel. Quant à la croyance que les âmes s'en vont à l'aventure pendant le sommeil, ou dans certains états particuliers, comme l'extase, et que, certaines maladies étant causées par leur absence prolongée, l'une des branches essentielles de la médecine est l'art de ramener les âmes dans leur enveloppe corporelle, c'est une croyance qu'on peut dire à peu près universelle[2].

Dans ce cas, il paraît difficile de faire des comparaisons qui puissent être de quelque profit. Cependant, autant que j'ai pu en juger par les lectures que j'ai été à même de faire à ce sujet, certaines modalités sont relativement circonscrites.

Je crois pouvoir affirmer que les conceptions sur les *praliṅ* et les pratiques qui s'y rattachent sont étrangères, non seulement aux grandes conceptions philosophiques indiennes[3], qui supposent un principe dominant de la personnalité, mais à l'ensemble des idées et des pratiques des diverses populations de l'Inde[4]. Par contre, les Malais d'une part, les Chinois, les Viêtnamiens et les Thai d'autre part, ont un ensemble de croyances et de pratiques qui, si même elles n'ont pas une origine commune, se rapprochent suffisamment des croyances et des pratiques cambodgiennes pour les expliquer de façon satisfaisante.

On sait que les Chinois de l'antiquité croyaient en l'existence de deux sortes

---

[1] Pour beaucoup d'autres coutumes, au contraire, des variations importantes existent d'un village à l'autre.

[2] Je me suis référée à Frazer, *Tabou et les Périls de l'Âme*, ainsi qu'aux articles de l'*Encyclopedia of Religion and Ethics*, de Hasting, tels que : Soul, Life, Disease and Medecine, Disposal of the Dead, etc.

[3] Hasting's *Encyclopedia of Religion and Ethics*, articles cités, ainsi que les articles particuliers tels que Upaniṣad, Sāṅkhya, Vaiśeṣika, etc., Sylvain Lévi, *La Transmigration des âmes dans les croyances des Hindous*, in *Memorial Sylvain Lévi*, 24 et suiv. Même dans le bouddhisme qui nie la présence d'une entité permanente, il y a une hiérarchisation des diverses composantes de l'être qui n'apparaît pas dans les croyances populaires des Cambodgiens. Cf. Hardy, *op. cit.*, 404 et suiv., Demiéville, *Les Versions chinoises du Milindapañha*, *BEFEO*, XXIV, 131.

[4] La complexité des populations de l'Inde rend évidemment dangereuse une telle généralisation, mais j'ai cru pouvoir la déduire des *Ethnographical Notes* de Thurston, et de *Religion and Folklore of Northern India*, de Crooke.

de principes de vie, les *houen* 魂 et les *po* 魄. Les premiers, d'une essence plus pure, montaient au ciel auprès du Seigneur d'En Haut, tandis que les seconds demeuraient aux alentours du cadavre et de la tablette ancestrale [1], mais on ne sait si, dès l'antiquité, les Chinois pensaient avoir trois *houen* et sept *po* (neuf pour les femmes), comme de nos jours [2]. Quoi qu'il en soit, les plus vieux textes attestent que, dès qu'un homme avait rendu le dernier soupir, on montait sur le toit, avec des vêtements ayant appartenu au mort. Le visage tourné vers le nord, région des morts, on criait par trois fois : « Je t'appelle, Un Tel, reviens! » [3].

Il est probable que les Chinois de l'antiquité appelaient les âmes en cas de maladie, comme à l'époque moderne. Si, à Emouy, un enfant est pris de convulsions, la mère monte sur le toit pour y agiter un bambou auquel est attaché un vêtement de l'enfant, criant : « Mon enfant Un Tel, reviens! Retourne à la maison! », tandis qu'on tape sur un gong; elle place ensuite le vêtement sur le lit du malade [4]. Dans le Fou-kien toujours, à Fou-tcheou, on accrochait un vêtement du malade sur une sorte de porte-manteau, surmonté d'un miroir métallique placé à la hauteur où serait la tête et pendu à un bambou ayant encore des feuilles à son extrémité. Le prêtre, en agitant une cloche et en murmurant des incantations, faisait venir les esprits du malade dans le vêtement, ce dont il était assuré si le bambou se mettait à tourner entre les mains du porteur [5]. D'autre part, en Chine du Nord, si un enfant dépérit, la mère se met sur le pas de la porte et appelle l'âme du petit. Le père, portant sur le bras les vêtements de celui-ci, répond de l'aire à battre le grain, terrain de jeu des petits villageois : « Je viens! Je viens! » [6].

Comme les Chinois, les Viêtnamiens croient à l'existence de trois *hồn* 魂 et de sept ou neuf *vía* 魄, ces derniers étant mis en rapport avec les sept, ou neuf, ouvertures. Lorsqu'une personne est évanouie, ils ont coutume d'aller appeler ses esprits vitaux à un carrefour. Si un petit enfant a fait une chute trop rude, on prépare sept (ou neuf) boulettes de riz, et sept (neuf) œufs, ou un œuf coupé en sept (neuf) morceaux; on les met, avec un habit du bébé, dans un panier à claire-voie, et l'on promène ce panier au-dessus de l'endroit de la chute, ou à la porte de la maison, en criant : « Ohé! que les trois *hồn* et les sept (ou neuf) *vía* du petit Un Tel, où qu'ils se trouvent, reviennent ». On met ensuite l'habit à l'enfant, et on lui donne à manger le riz [7].

Comme les Chinois de l'antiquité, les Viêtnamiens montent sur le toit, dès qu'un des leurs a rendu le dernier soupir, et, munis de l'un de ses vêtements, appellent non seulement les *hồn* mais aussi les *vía* : « J'appelle les trois *hồn* et les sept *vía* d'Un Tel; en quelque endroit qu'ils se trouvent, qu'ils reviennent et réintègrent le corps! » [8].

---

[1] Henri Maspero, *La Chine antique*, p. 176-177. L'auteur emploie *houen* et *po* au singulier. Granet, *La Pensée chinoise*, p. 400-401, pense qu'il ne faut pas voir dans *houen* et *po* « deux âmes, l'une matérielle, l'autre spirituelle : il faut voir en eux les rubriques de deux lots de principes de vie qui ressortissent les uns du Sang et de toutes les humeurs du corps, les autres du Souffle et de toutes les exhalaisons de l'organisme. Les unes sont *yang*, car le père fournit le souffle et le nom, les autres *yin*, car la mère fournit le sang et la nourriture ».

[2] Le dictionnaire *Ts'eu Yuan* donne une citation du *Pao p'o-tseu* (ouvrage taoïste du début du IVe siècle de notre ère) où il est question des trois *houen* et des sept *po*.

[3] Henri Maspero, *op. cit.*, p. 183.

[4] Frazer, *op. cit.*, p. 50, d'après de Groot, *The Religious System of China*. Je n'ai malheureusement pu me procurer à Phnom Peñ ce livre qui contient tout un chapitre sur les rites d'appel des âmes.

[5] Doolittle, *Social Life of the Chinese*, London, 1868, 110-111.

[6] Bredon et Mitrophanow, *The Moon Year*, Shanghai, Kelly et Walsh, p. 31.

[7] Nguyễn-văn-Khoan, *Le repêchage de l'âme*, *BEFEO*, XXXIII, p. 32.

[8] Cadière, *Anthropologie populaire annamite*, *BEFEO*, XV, p. 88. Nguyễn-văn-Khoan, *op. cit.*, p. 29, donne la même formule pour le rappel de l'âme d'une personne évanouie.

Les Viêtnamiens ont, en outre, la coutume de placer, sur le creux de la poitrine du mourant, sept coudées de soie ou de cotonnade blanche. Cette pièce d'étoffe, appelée *hồn bạch* ou *linh bạch*, ce qui peut se traduire, suivant qu'on adopte la construction sino-viêtnamienne ou viêtnamienne, «soie de l'âme» ou «âme de soie», est destinée à recueillir les principes vitaux. «Après la mort, on la noue en lui donnant vaguement une forme humaine, et elle sera traitée, pendant les funérailles et cent jours après, comme si elle renfermait l'âme du défunt[1]. Ils ont également ce qu'on appelle la «bannière de l'âme», rectangle blanc qui porte, avec le nom et les qualités du défunt, les dates de sa naissance et de sa mort. Ce rectangle est orné de trois ou quatre banderoles avec les inscriptions : «Que les trois *hồn* arrivent tous, tout de suite! Que les sept *phách* viennent tous, tout de suite!»[2].

Soie et bannière de l'âme sont chinoises. La «soie des *houen*», qui avait forme humaine[3], était préparée au moment du coma, et, comme pour les Viêtnamiens, placée sur le «siège de l'âme» *ling tsouo* 靈座 pour recevoir les honneurs et les sacrifices dus au défunt[4]. En Chine antique, on inscrivait les noms du défunt sur une bannière d'abord accrochée sous le toit, ensuite placée sur la tablette provisoire[5] qui était remplacée à la fin du deuil par une tablette définitive dans le temple des ancêtres[6]. Quand on se souvient que l'on avait appelé les *houen* sur le toit, et quand on sait que la tablette funéraire doit fixer «l'âme» du mort, il est permis de supposer que la bannière retenait, elle aussi, quelque chose des principes spirituels du défunt.

Les Cambodgiens emploient également des bannières de l'âme (*toṅ praliṅ*). A Kroṅ Pũñ Ror, c'est un morceau d'étoffe blanche longue, suivant la richesse de la famille, d'un empan, d'une coudée, ou d'une brasse. Au moment du coma, on fiche le drapeau en arrière de la tête de l'agonisant dont on a joint les mains. D'entre celles-ci, l'on fait partir du fil de coton que l'on attache au *toṅ praliṅ*, et fait aller

[1] Cadière, *op. cit.*, p. 89. On peut voir dans le compte rendu des funérailles de l'empereur Khải-định, au *BEFEO*, XXVI, p. 451 et suiv., les honneurs rendus à la «soie de l'âme» 神帛.

[2] Cf. Nguyễn-văn-Khoan, *op. cit.*, p. 17-18. Il donne p. 15 le nom de *thần phan* 神幡 à la bannière. Trần-văn-Giáp, *Note sur la Bannière de l'âme*, *BEFEO*, XXXIX, p. 243 et suiv., énumère les diverses variantes de ces bannières. Giran, *Magie et Religion annamites*, distingue, à l'encontre de Dumoutier contre lequel il s'élève, le *hoa phan* 花幡 «bannière fleurie» où l'âme viendrait se fixer, du *minh tinh* 銘旌 où l'on inscrirait simplement les noms et qualités du défunt. Je n'ai malheureusement pu me procurer les livres de Dumoutier, mais Nguyễn-văn-Khoan et Trần-văn-Giáp ne semblent pas non plus faire la distinction, qui n'est peut-être qu'une variante locale. Selon Giran, le *hồn bạch* serait employé pour les morts qui ont droit au culte ancestral, le *hoa phan* pour ceux qui n'y ont pas droit.

[3] «En haut sort la tête, aux côtés sortent les oreilles, en bas pendent les deux pieds : cela imite une forme humaine. A gauche on inscrit l'année, le mois et le jour de la naissance, à droite on inscrit l'année, le mois et le jour de la mort.» *Ts'eu yuan*, art. 魂帛.

[4] *Ibid.*, cf. également les art. 魂衣 et 靈座. Il faut évidemment voir une variante moderne de cette soie des *houen* dans ce que décrit Doolittle, *op. cit.*, p. 133. Les Chinois avaient coutume de placer, dans la salle où était exposé le cercueil, un siège, et, sur une sorte de cadre de bambou couvert d'étoffe, une peinture du défunt appelée par Doolittle «longevity picture». Souvent, en place de cette image, et pour représenter le mort, on arrangeait sur le siège, devant lequel on avait mis un tabouret bas portant une paire de souliers, «a coarse-looking rag-doll or, rather, a roll, about one foot high, made of cotton cloth, which is twisted and knotted, or tied up so as to resemble a human being».

[5] *Li Ki*, trad. Couvreur, I, p. 201. *Yi Li*, trad. Couvreur, p. 443 et 450. On inscrivait, *ming* 銘, les noms du défunt sur le *ming tsing* 明旌 «étendard brillant». L'épithète *ming* «brillant», était employée pour tout ce qui touchait aux esprits, *chen* 神. Cf. *Li Ki*, I, p. 209 et Couvreur, *Dictionnaire classique chinois*, art. *ming* 明. Le *Yi Li* emploie le terme *wou* 物 que Granet (*Danses et Légendes*, p. 158-159) traduit par «emblème», «essence».

[6] Cf. Maspero, *op. cit.*, p. 185-186.

de là, jusqu'à l'extrémité nord-est de la maison, où il sort par un trou pratiqué dans le mur. L'*ăcăr* dit : «Si votre existence doit finir en ce jour, puissiez-vous suivre ce fil de coton, et vous rendre au séjour de la félicité suprême!». Quoiqu'on ait ainsi montré au mourant le chemin qu'il devra suivre, il ne s'agit certainement pas que ses esprits s'en aillent aussitôt par la voie qui leur a été indiquée, mais fassent une sorte de halte dans la bannière durant les funérailles. Quand on emmène le cadavre au terrain d'incinération, l'*ăcăr* va en tête, tenant la bannière [1], qui est dressée à l'est du bûcher, près des pieds du cadavre, et qui, l'incinération terminée, est plantée dans les cendres. Une fois tous les rites accomplis, elle est ramenée, avec les ossements, dans la maison du mort où des prières sont dites [2].

Le rôle du *toṅ praliṅ* est plus net encore tel qu'il ressort des explications que m'a données l'*ăcăr* Čŏṅ de Trapăṅ Slà. L'*āyus thāt* (sk. *āyus* «vie» + *dhātu* : «élément»), qu'on entend battre dans la poitrine, s'en va, au moment de la mort, dans le *toṅ praliṅ* [3]. A Trapăṅ Slà, on inscrit sur l'étoffe de la bannière : «Allez loger dans le *toṅ praliṅ*. Quand viendra le moment de renaître, alors vous irez renaître». Après l'incinération, le *toṅ praliṅ* est abandonné sur le terrain [4].

Selon un *ăcăr* de Phnom Peñ, si le conjoint du mort est encore en vie, l'on ne fait qu'un seul *toṅ praliṅ*; si, au contraire, le défunt est un veuf ou une veuve, l'on en fait deux. Les *toṅ praliṅ*, une fois les cérémonies terminées, sont déposés soit près d'un grand arbre, soit près d'un stūpa.

Le *toṅ praliṅ* d'un roi est déposé tantôt près d'un *ficus religiosa*, tantôt près du *stūpa* érigé pour contenir les cendres royales [5].

---

[1] Il ne faut pas confondre les *toṅ praliṅ* avec les longues bannières blanches que l'on dresse auprès de la maison mortuaire. Celles-ci s'appellent à Kroṅ Pūn Ror *toṅ kbāl prambei* «étendard à huit têtes» et sont destinées à écarter les mauvais esprits. Cependant, les gens riches, quand tous les rites ont été accomplis, font du *toṅ praliṅ* un *toṅ kbāl prambei* qu'ils déposent à la pagode.

[2] Dans la région de Phnom Peñ, la marmite où cuira le riz pendant l'incinération est suspendue à la hampe du drapeau. C'est toujours ainsi que je l'ai vu faire, et Moura, *op. cit.*, I, 359, ainsi que Leclère, *La crémation et les rites funéraires*, le décrivent ainsi. Seul, Aymonier, *Notice sur le Cambodge*, p. 56, décrit la bannière et la marmite comme étant portées séparément par l'*ăcăr*. Il est intéressant de comparer à cette manière de faire les anciens rites chinois. «La tablette provisoire 重 est dressée par l'inspecteur des champs au milieu de la cour; elle est percée de deux trous afin qu'on puisse y pendre *deux chaudières* où l'on a fait cuire le riz. On recouvre tablette et chaudières d'une natte de roseau disposée comme un vêtement et entourée d'une ceinture en écorce de bouleau. C'est sur cette effigie qu'on plante le drapeau». (Granet, *Danses et Légendes*, 159, note).

[3] Pour être sûr que je comprenne, il me dit aussi : «les *praliṅ* sortent et vont dans le *toṅ praliṅ*». Il semblerait donc que les *praliṅ* logent dans le cœur. De fait, lorsqu'on bouche les ouvertures du mort avec des plaques d'or ou d'argent, ou avec des feuilles de ficus, en nombre extrêmement variable (j'ai relevé les chiffres 5, 6, 7, 9 et 10), l'une des plaques ou feuilles est invariablement posée sur la poitrine.

[4] Quant aux drapeaux dressés près de la maison mortuaire, l'*ăcăr* Čŏṅ ne leur connaît pas de nom, et leur donne une explication franchement bouddhiste : ils seraient un hommage au Buddha et à la Loi.

[5] *BEFEO*, XXVIII, p. 623. Le *toṅ praliṅ* est destiné à être emmené par le mort au *Prăḥ Čolamoni* (*ibid.*). La même explication m'a été donnée par l'*ăcăr yoki* de *Kroṅ Pūn Ror*. C'est très certainement une explication tardive. Le *Prăḥ Čolamoni* est un *stūpa* céleste où sont enfermés les cheveux que le Buddha coupa après sa fuite hors de son palais.

A Phayab, dans le nord-ouest de la Thaïlande «it is the custom to fix a picture called *tung* at the head of the coffin. This picture is left at the burial place. Some people say that this *tung* or picture is nothing else than the lang Thibetan prayer-banner». (Erik Seidenfaden, *J. T. R. S.*, nov. 1940, p. 205; compte rendu d'un ouvrage siamois sur les coutumes funéraires en Thaïlande. Ce *tung* paraît bien une survivance du *toṅ praliṅ*, mais il est intéressant de le voir rapprocher d'une coutume tibétaine. Les Tibétains possèdent en effet un «étendard d'en-haut ou des âmes supérieures» *bla-dar* ou *lha-dar* qu'on plante sur le toit de la maison pour le bien-être des âmes (*bla*) qui y habitent ou des dieux (*lha*) qui y résident. Cet étendard est identique à celui qu'on plante sur un tas de pierres au sommet d'un col pour le génie tutélaire de ce col. (R. Stein, *Notes d'Etymologie Tibétaine*, *BEFEO*, XXXXI, 209 à 211).

*
* *

De nombreuses peuplades du sud de la Chine et de l'Indochine septentrionale distinguent chez les humains deux groupes de trois et de sept, ou neuf, esprits vitaux. Leurs coutumes se rapprochent de celles que j'ai déjà indiquées, je n'en signalerai que quelques-unes d'un intérêt plus particulier.

Ainsi, les Mường emploient une canne à sucre pour rappeler les esprits vitaux d'un mort. A cet effet, ils se rendent à un carrefour, emportant avec la canne l'habit du mort, du riz, du sel, et trente sapèques. Ils expliquent l'emploi de la canne à sucre en disant que, jadis, le propriétaire d'un champ tua une jeune fille nommée A-Ngươi qui lui avait dérobé une tige de canne à sucre. Pris de remords, il se lamentait quand un vieillard majestueux lui apparut et lui conseilla de faire revenir ce que le R.P. Cadière nomme «les trois esprits et les neuf sens» d'A-Ngươi, «de façon que l'esprit et le sens de la tête réintègrent la tête, que ceux du corps reviennent au corps, ceux des bras aux bras, ceux des pieds aux pieds, ceux de chaque partie du corps à la partie qui leur est assignée»[1].

Les P'u Noi, en cas de maladie, appellent les esprits vitaux par trois fois, la dernière fois en spécifiant à quelle partie du corps ils appartiennent. L'invocant demande à l'assistance si tous sont bien revenus, et l'assistance répond oui, chacun est à sa place. On noue un fil de coton autour du poignet du malade[2].

Les Mán Quần Trắng, s'ils craignent que les *hồn* et les *péc* (魂 et 魄) ne s'en aillent, attachent pour les maintenir des liens aux poignets de l'intéressé. Ils montent sur le toit pour appeler les esprits vitaux du mort[3].

Chez les Lolo Mán Khoanh, le fils du défunt porte, devant le cortège, les vêtements du mort enfilés sur un bambou : il les ramène à la maison, ramenant avec eux les âmes du mort[4].

Les vêtements jouent ici le même rôle que la bannière des âmes; il est probable qu'un rôle analogue est joué par le mât que, dans la région de Long-tcheou, l'on plante devant la maison mortuaire. Ce mât, «à l'extrémité duquel flotte une bannière blanche», porte un chapelet de sept, ou neuf, lanternes, qui sont allumées la nuit venue[5].

*
* *

A l'autre extrémité de l'Indochine, les Malais de la Péninsule disent avoir sept «âmes» quoique la tendance actuelle soit de ne parler que d'une âme unique[6]. Les «âmes se dispersent aisément et, de même qu'une maison abandonnée

[1] Cadière, *op. cit.*, p. 91.

[2] Roux, *Deux Tribus de la Région de Phongsaly*, *BEFEO*, XXIV, p. 471.

[3] Bonifacy, *Monographie des Mans Quang-Trang*, *Revue indochinoise*, 2e sem. 1905, p. 1696, 1704-1705 et 1709. Ils ont la curieuse coutume de renfermer dans une petite urne, une dent, un ongle de la main, un ongle du pied, une mèche du cadavre, pensant ainsi enfermer les hồn, et de donner à l'urne une sépulture particulière. Dans l'antiquité, on mettait dans le cercueil d'un grand préfet les rognures d'ongle et les cheveux, tandis qu'on enterrait à part les rognures d'ongles et les cheveux d'un simple officier (*Li Ki*, II, p. 251).

[4] Bonifacy, *Étude sur les Coutumes et la Langue des Lolo et des La-Qua du Haut Tonkin*, *BEFEO*, VIII, p. 548.

[5] Beauvais, *Note sur les Coutumes des Indigènes de la Région de Long-tcheou*, *BEFEO*, VII, 288.

[6] Skeat, *Malay Magic*, p. 47 et suiv. L'auteur a tendance à croire que ce serait plutôt «a sevenfold soul». Il note, cependant, la fréquence du nombre sept dans les cérémonies malaises en rapport avec l'âme, et l'une des invocations qu'il donne (p. 454) dit : «...souls of so-and-so, all seven of you, return ye unto your house...». Je pense que si vraiment certains Malais conçoivent une âme septuple, il s'agit d'un état d'évolution entre les anciennes croyances persistant en magie, et la tendance actuelle à ne croire qu'en une âme unique.

tombe en ruine, de même un corps abandonné par ses âmes finit par se désagréger. Aussi, en cas de maladie, s'occupe-t-on de les ramener.

Skeat donne plusieurs façons de le faire. Dans l'une, je note qu'il faut sept feuilles de bétel dont on fait sept bouchées, et qui doivent être placées sur un plateau avec différentes sortes de riz, sept fils coloriés et un œuf. Ce plateau est déposé aux pieds du malade, à qui l'on donne l'une des extrémités des fils à tenir, l'autre étant fixée à l'œuf. On appelle l'âme du malade, qui est attrapée avec une étoffe que Skeat appelle « soul-cloth », et qui est déposée sur l'œuf, d'où elle passera par les fils dans le souffrant[1]. L'œuf joue ici exactement le rôle du *bāy praliṅ*, sur lequel on dépose les feuilles représentant les *praliṅ*.

Lorsqu'on veut garder des âmes qui ont tendance à fuir, après avoir secoué certains objets magiques sept fois dans un sac à riz, pendant trois jours, on attache une bague au poignet du patient, au moyen d'un lien fait avec une écorce d'arbre[2].

On voit déjà certaines similitudes avec la magie cambodgienne d'appel des esprits vitaux. L'une des caractéristiques de la cérémonie cambodgienne, l'emploi de la canne à sucre noire, se trouve aussi chez les Malais, mais pour l'appel des âmes du paddy[3]. Juste après les avoir appelées, on plante une tige de canne à sucre dans la touffe où l'on coupera les sept premiers épis qui formeront le « Bébé Riz » solennellement escorté au grenier[4].

*
* *

Les Cambodgiens, lorsqu'ils ont ramené les *praliṅ*, les empêchent de fuir en liant aux poignets (*cāṅ ḍai* = « lier bras ») du fil de coton. Parfois, ils prennent d'avance la précaution d'attacher les *praliṅ* au corps. Lorsqu'une Cambodgienne accouche, on lui met autour des reins un *katha*, talisman consistant en une ficelle autour de laquelle on a enroulé une mince plaque d'or, d'argent ou de cuivre, où ont été gravées des formules magiques. Le *katha* dure très longtemps : si l'on veut protéger la femme seulement pour le temps de l'accouchement, on peut simplement la ceindre d'un fil de coton, ou lui mettre des fils de coton autour des poignets, des chevilles, des reins et du cou. Selon ma servante, de qui je tiens le renseignement, c'est pour empêcher que les revenants et les *prāy* ne viennent rendre la mère malade. Nous avons vu que les *prāy* et les *nāk tā* étaient d'incorrigibles voleurs d'âmes et, certainement, le *katha* ou les autres liens mis à la parturiente sont destinés à empêcher la fuite de ses *praliṅ*, ou de ceux qui appartiennent à l'enfant. D'après Leclère, à la fête de la grossesse, on noue sept fils à chaque poignet de la femme enceinte « pour fixer la vie au corps de l'enfant »[5].

Toujours selon ma servante, l'on met un *katha*, ou du fil de coton, autour du ventre du bébé. Cela l'empêche d'avoir peur et de crier lorsque, levant les yeux vers les

---

(1) Skeat, *op. cit.*, p. 453-454.

(2) *Ibid.*, p. 455-456.

(3) Les paysans, moins foncièrement musulmans que les habitants des villes, ont gardé pour les cérémonies agraires, si importantes pour eux, les rites qui trahissent le plus un stade ancien de pensée. Skeat écrit que, dans la cérémonie à laquelle il assista, on avait pris une canne à sucre rouge sombre en place de l'espèce noire qu'on n'avait pu se procurer (p. 237).

(4) *Ibid.*, p. 236 et suiv.

(5) *Op. cit.*, p. 431. Cela se ferait au cinquième mois de la grossesse. Cette date me paraît l'une de ces erreurs malheureusement fréquentes chez Leclère : à ma connaissance, la fête a toujours lieu au septième mois. Il est à noter que dans le rite ici décrit, l'on noue les deux poignets de la mère, tandis qu'en règle générale cela ne se fait qu'à un seul poignet. L'un des deux bracelets serait-il destiné à la mère, tandis que l'autre serait à l'intention des âmes de l'enfant ?

poutres du plafond, il voit la Mdày Dom (Mère Originelle) qui veut jouer avec lui. Un enfant qui crie est un enfant dont les *praliṅ* sont en danger[1], et une grosse peur est universellement considérée comme une cause de perte des esprits vitaux[1]. Je crois que la ceinture mise à l'enfant est destinée à empêcher la Mère Originelle de ravir les *praliṅ*, d'autant d'autant plus qu'elle recherche perpétuellement à renaître — ce pour quoi des *praliṅ* sont indispensables[2].

Puisque les *praliṅ* sortent par les ouvertures du corps, et principalement par les oreilles ou les narines, il semblerait logique de boucher celles-ci comme le font certaines tribus américaines. Or, l'habitude de retenir les esprits vitaux par des liens, aux poignets le plus souvent, mais parfois aussi aux chevilles, est répandue chez presque toutes les peuplades de l'Indochine, chez les Tai, les Laotiens, les Lolo, les Man, chez les Karen et les Shan de Birmanie, et j'en ai donné des exemples pour les Malais de la Péninsule.

Lors de la mi-été, moment de l'année particulièrement dangereux pour la santé, les mères chinoises attachent aux bras de leurs enfants des fils de cinq couleurs dits «fils de longue vie»[3]. De plus, on croit en Chine que les mariages sont décidés à l'avance par le Vieux de la Lune[4], qui noue des fils de soie rouge aux chevilles des futurs époux[5]; c'est vraisemblablement le souvenir d'un rite analogue au rite du mariage cambodgien, où l'on met aux mariés un bracelet en fils de coton.

Ce n'est pas tout, l'habitude de fixer les esprits vitaux par un lien autour des poignets ou des chevilles se retrouve dans tout l'ouest du Pacifique, depuis les Philippines jusqu'aux îles les plus méridionales de l'Indonésie, et ne s'y retrouve que là de façon constante[6]. On retrouve dans les mêmes régions la pratique d'attacher à

---

[1] Cette notion est parfaitement rendue par l'expression *kât praliṅ*, qu'Aymonier (dict. art. *praliṅ*) donne comme signifiant : «perdre l'esprit (d'émotion, de frayeur)». Par contre, l'expression *mãn praliṅ* avoir les *praliṅ*, signifie «être gras, bien portant».

[2] S'il faut en croire le renseignement donné plus haut, le nombril est l'une des dix ouvertures; il doit être particulièrement en danger à ce moment, chez la mère comme chez l'enfant. Selon Moura, *Le Royaume du Cambodge*, I, p. 378 «pour empêcher les mauvais génies de pénétrer dans le corps du nouveau-né», on lui serre «légèrement les extrémités des bras, des jambes, le cou, avec des anneaux de fil de coton bénits». Moura n'envisage, probablement avec les Cambodgiens qui l'ont renseigné, qu'un seul côté de la question. Le fil de coton forme une barrière magique qui empêche les *praliṅ* de sortir aussi bien qu'elle s'oppose à l'entrée des démons. On l'emploie souvent, sous le nom de *pot sèmâ*, pour entourer certains lieux particulièrement importants, ou dangereux : terrains où s'accomplissent les rites pour l'obtention de la pluie, palais royal lors de l'exorcisme de fin d'année, maison d'une accouchée, etc. On peut rapprocher des liens de coton, la couronne de coton, employée en quelques occasions telles que tonte de la houppe (Cf. Guy Porée et Éveline Maspero, *op. cit.*, p. 150), ou exorcisme de fin d'année. Le coton doit toujours être écru.

[3] De Groot, *op. cit.*, I, 330-331. La coutume est attestée dans le *K'ing Tchou souei che ki*, ouvrage du début du VIe siècle. Dans la Chine du Nord, on emploie aussi à cet usage des fils rouges (Bredon et Mitrophanow, *op. cit.*, p. 317).

[4] Yue-lao 月老 ou Yue-hia lao 月下老. Cf. Doolittle, *op. cit.*, p. 47 et de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouy*, II, p. 507 et suiv. Les Viêtnamiens connaissent la légende (Nguyễn-văn-Huyên, *Chants et Danses d'Ai-lao*, *BEFEO*, XXXIX, p. 183, note 1). Une version populaire veut qu'un vieillard appelé Ông-tơ-hồng décide les futures unions : il attache les couples «au moyen de fils invisibles, semblables aux tiges grêles de la cuscute». Le jour du mariage, on a coutume de faire des offrandes au vieil apparieur, et de placer sur la table une paire de vases contenant des cuscutes (*cây tơ hồng*). Pouchat, *Superstitions annamites relatives aux Plantes*, *BEFEO*, X, p. 589.

[5] Les Lolo de Chine nouent un fil rouge au bras d'un malade dont on a ramené les esprits vitaux (Fraser, *op. cit.*, p. 35-36). Les Khmu, s'ils emploient des fils noirs pour obtenir la guérison d'un bébé, et des fils blancs pour celle d'un adulte, nouent des fils rouges aux poignets des nouveaux mariés (Roux, *Les Tsa Khmu*, *BEFEO*, XXVII, 205).

[6] La coutume des liens aux poignets existe aux Indes, mais je n'ai trouvé rien qui permît de les expliquer par la nécessité de maintenir les âmes. A rapprocher des «fils de longue vie» chinois

une mère les âmes de son enfant ainsi que les siennes propres. Les La-quâ, au troisième mois de la grossesse, supplient les ancêtres « d'affermir dans son corps les âmes de la mère et de faire venir des âmes dans le fœtus »[1]. Lorsqu'une La-ti est enceinte, une sorcière s'assure si les âmes de la mère et de l'enfant sont solidement fixées, sinon elle appelle ces âmes[2]. Dans le sud des Célèbes, on empêche de fuir l'âme d'une femme en couches, et les Minangkabau de Sumatra nouent du fil autour du poignet et des reins d'une parturiente[3].

*
* *

Les Cambodgiens attrapent les *praliṅ* avec une canne à sucre noire et nous avons été amenés à supposer, en comparant les cérémonies d'appel cambodgiennes aux cérémonies chinoises et viêtnamiennes, que la bannière d'étoffe blanche, dite *toṅ praliṅ*, avait pu avoir le même usage que l'« étendard brillant » des Chinois ou la « bannière fleurie » des Viêtnamiens. Je n'ai pas retrouvé chez les Malais de la Péninsule l'analogue du *toṅ praliṅ*, mais ils ont encore très répandue l'habitude de prendre les âmes dans une étoffe, et je pense qu'il faut voir dans l'emploi d'une canne à sucre noire pour l'appel de l'âme du riz la survivance d'un usage plus généralisé.

En Chine antique, les sorcières faisaient venir certains esprits lointains en agitant des roseaux[4], et l'on agitait le pennon d'un prince ou d'un officier mort en voyage pour rappeler ses *houen*[5]. De nos jours, en Chine du Sud, on capte les esprits vitaux d'un malade au moyen d'un bambou avec ses feuilles, sur lequel sont accrochés des vêtements, et les Viêtnamiens attachent généralement leur bannière de l'âme à un bambou dont on a laissé les feuilles[6]. Chinois ou Viêtnamiens, le plus souvent, se servent, pour l'appel, d'un vêtement du malade ou du mort. Un cas analogue se retrouve à Phnom Peñ, où des vêtements sont posés auprès du *bāy praliṅ*. Il semble isolé; mais j'ai pu voir, dans une cérémonie de prise de possession, la femme en qui s'incarnaient les esprits changer de vêtement chaque fois qu'un nouvel esprit la possédait, et des enquêtes ultérieures m'ont prouvé que c'était presque toujours le cas dans les fêtes d'exorcisme. Comme en Chine, donc, les vêtements servent à fixer les esprits désincarnés[7].

« the Hindu Rakhi, protector, the thread tied on the wrist on a Sunday in the month Sawan (July-August), the most unhealthy season of the year, when malarious fever, ascribed to spirit agency, is rife ». Dans l'Inde septentrionale, l'habitude générale est d'attacher autour du poignet de la mariée « a piece of cloth containing various substances which possess magical protective power ». (Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, p. 305 et 308). Bon nombre de tribus de l'Inde méridionale emploient pour le mariage un lien de poignet, le kankanam. Ainsi, les Nambutiri nouent le kankanam au poignet droit du marié pour le protéger des mauvais esprits. (Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, V, p. 198). Les Razu attachent au poignet des mariés un lien de coton et de laine mélangés (Thurston, *Ethnographical Notes of Southern India*, p. 29).

[1] Bonifacy, *Etude sur les coutumes et la langue des Lolo et des La-Quâ du Haut Tonkin*, *BEFEO*, VIII, p. 542.

[2] Bonifacy, *Etude sur la langue et les coutumes des La-ti*, *BEFEO*, VI, 274. Le même auteur, dans son article intitulé *Une Mission chez les Man*, publié dans les *Etudes asiatiques*, signale tome II, p. 93 que « les colliers, les bracelets, les anneaux de chevilles ne sont pas seulement des ornements, ils servent à retenir dans le corps les âmes qui cherchent à le quitter. C'est pourquoi les colliers ou les bracelets prennent parfois des dimensions gigantesques, les âmes sont ainsi mieux fixées ».

[3] Frazer, *op. cit.*, p. 27.

[4] Henri Maspero, *op. cit.*, p. 200 et 246. On appelait par leurs noms certaines divinités mystérieuses, les Quatre Éloignés, en agitant de longs roseaux dans les quatre directions de l'espace.

[5] *Li Ki*, II, p. 115-116.

[6] Nguyễn-van-Khoan, *op. cit.*, p. 18. L'auteur se demande « s'il ne faut pas chercher l'explication « dans le fait communément admis que les âmes aiment à se fixer aux buissons et que les arbres sont la demeure de prédilection des esprits ». Pour une autre explication voir ci-dessous, p. 165.

[7] On en trouvera deux exemples caractéristiques dans Leclère, *op. cit.*, p. 585 et 595. Cette

De même, tandis que chez les Batak de Sumatra l'on agite une étoffe ou un châle pour attraper des âmes errantes, et qu'aux Fidji, pour lui arracher son âme, on secouait au-dessus de la tête d'un criminel une écharpe que l'on clouait au canot du chef, de même, à Ambon, le sorcier agitait une branche d'arbre pour attraper une âme perdue, et frappait ensuite de cette branche la tête et le corps du malade[1].

Une telle alternance est à la fois trop fréquente et trop limitée[2] pour être l'effet du hasard.

L'étoffe qu'on agite peut être employée comme un filet pour prendre les âmes[3]. Filet aussi, le drapeau. Mais il ne peut en être de même pour la canne à sucre dont les feuilles sont attachées au sommet.

A Prāḥ Vihār Suor, à Pisei, on attache ces feuilles de façon à ce qu'elles forment une sorte de bec que l'on pointe en avant. Voilà, je crois, toute l'explication : ces cannes agissent par la vertu de ce que Granet appelait la magie des pointes. Comme un arbre isolé, un mât dressé dans la plaine, attirent la foudre, ainsi les instruments magiques à pointes attirent les âmes et les esprits[4]. Les cannes à sucre des Cambodgiens, les roseaux employés par les sorciers de l'antiquité chinoise, les bambous verts auxquels sont accrochées les bannières de l'âme viêtnamiennes, toutes graminées à feuilles aiguës, sont des instruments à pointes. Instruments à pointes, également, les flèches avec lesquelles les habitants de Tchou lin appelaient les âmes des morts[5], les pennons employés pour l'appel des princes morts en voyage[6], les bannières de l'âme viêtnamiennes, les *toṅ praliṅ*[7] et les cônes en

---

particularité des vêtements de fixer les âmes n'est pas due à la simple interdépendance, si importante en magie, de l'appartenant et de l'appartenu : les vêtements employés pour l'appel de l'âme à Phnoṃ Peñ n'appartiennent pas nécessairement au malade, et, dans les pratiques de possession, les atours revêtus par le possédé ne sont pas obligatoirement consacrés à l'esprit. Je crois que ces faits sont parfaitement expliqués par la requête adressée par le sorcier Sedaṅ à l'âme qu'il a ramenée. Il la prie de «rester dans la couverture» c'est-à-dire dans le corps, «parce qu'il n'ose contrarier l'âme en lui disant trop brutalement qu'il lui faut passer de la couverture au corps du malade. (Henri Maspero, *Mœurs et Coutumes des Populations sauvages*, in *Indochine*, de Georges Maspero, I, p. 248). On sait que la couverture d'un Moi est son principal vêtement; il y a là une assimilation magique entre le vêtement, enveloppe du corps, et l'enveloppe corporelle.

(1) Frazer, *op. cit.*, p. 39, 55, 57.

(2) Tous les cas que j'ai relevés sont circonscrits dans l'est de l'Asie et dans l'Océanie.

(3) Les Dayak agiteraient un vêtement ou une étoffe «pour imiter un filet que l'on jette». Frazer, *op. cit.*, p. 39.

(4) Selon Granet, le fait que les danses de possession s'accomplissaient cheveux épars, s'expliquerait par ce principe de magie. On trouvera dans *Danses et Légendes*, p. 364-365, un récit où, après que des gens, les cheveux épars, eurent entouré d'un fil de soie rouge un catalpa, le génie de cet arbre apparut et put être mis à raison.

(5) *Li Ki*, I p. 127-128. Selon un commentateur, l'armée perdit tant de soldats lors de la bataille de Cheng-ling qu'on ne put trouver assez de vêtements, et l'on se servit de flèches. L'explication est bien dans l'esprit rationaliste des commentaires chinois.

(6) Le caractère que Couvreur traduit par «pennons» est 綏 qui serait mis pour le caractère 緌 *jouei*, défini par Couvreur dans son dictionnaire comme un «guidon composé de crins de bœuf ou de plumes d'oiseaux de diverses couleurs et fixé au-dessus d'un étendard». Pour le *K'ang Hi*, c'est une queue de bœuf sauvage fixée à une hampe. D'après le *Ts'eu Yuan*, ce serait un drapeau auquel serait ajoutée une touffe de plumes fendues. Quoi qu'il en soit, c'est toujours un instrument à pointes. On sait, en outre, que la forme habituelle des drapeaux chinois est celle d'un triangle allongé à bordure dentelée. Sur l'importance magique des drapeaux en Chine, cf. Granet, *op. cit.*, principalement p. 384 et suiv. et 460 et suiv.

(7) On peut ajouter à cette liste les flammes et drapeaux de papier ou d'étoffe dont les Nung, ainsi que les Man, les Lolo, les Tai habitant la région entre le Fleuve Rouge et la Rivière Noire, ainsi que les populations chinoises, ornent les tombes à la fête du ts'ing-ming. (Cl. Réverony, *Aperçu sur les Races peuplant le premier Territoire militaire*, in *Rev. Indoch.*, 1er sem. 1905, p. 1183). Un texte chinois des Song veut que «l'âme du mort errant dans l'espace, s'en serve comme signe indicateur pour rentrer dans sa maison», et, de nos jours, on pense en Chine que «grâce à ce signe le défunt peut reconnaître sa route». (Trần-văn-Giáp, *op. cit.*, p. 271.)

feuille de bananier, effrangée au sommet «comme des cheveux,» qui recouvrent les *bày praliṅ*.

Lorsque avant les semailles les Kayan de Bornéo s'en vont, masqués et représentant les esprits, capturer l'âme du riz, ils ont le corps enveloppé de feuilles de bananier effrangées, et leur chef, avec une sorte de crosse en bois terminée de longs rubans flottants, fait mine d'attraper et d'attirer quelque chose à lui[1]. Voilà encore, ce me semble, de la «magie des pointes». C'est peut être pour obéir à de mêmes principes que, lorsqu'une Javanaise sème la Mère du Riz, elle laisse ses cheveux flotter sur son dos[2].

L'emploi exclusif d'une canne à sucre, et plus spécialement d'une canne à sucre noire, est plus difficile à expliquer. La canne à sucre noire est considérée comme roborifiante par l'un de mes informateurs, et la *Flore générale de l'Indochine* la donne comme étant employée en pharmacopée indigène. Dans plusieurs invocations que j'ai citées, on dit aux esprits vitaux de «venir manger les cannes à sucre et les bananes qui sont ici» : il semble donc que la canne à sucre serve de nourriture en même temps que de canne magique.

Par ailleurs, la mention de bananes ne doit pas non plus être indifférente. Le bananier, comme le rejet de canne à sucre, joue un certain rôle dans les rites cambodgiens. A Aṅkor, une jeune fille qui «entrait dans l'ombre» plantait un rejet de bananier; quand celui-ci avait produit son régime, c'était le signal de la «sortie de l'ombre», et les fruits étaient donnés à la pagode[3]. Leclère, dans sa description des cérémonies de la «sortie de l'ombre» écrit que l'on plantait, pour finir, un pied de canne à sucre, et un rejet de bananier qui, s'ils poussaient bien, présageaient à la jeune fille une vie de ménage prospère[4]. Pour savoir si un mariage peut avoir lieu, on fait une image de bananier qu'on appelle «bananier d'or», et, se basant sur les dates de naissance, l'on tire des pronostics d'après l'endroit du dessin où l'on tombe. Lorsqu'on bâtit une maison, il faut attacher à l'un des principaux pilotis un pied de canne à sucre, que les propriétaires plantent ensuite et qui, s'il reprend, indique la future prospérité de la maison; quelquefois, l'on y joint un rejet de bananier ou bien, mais plus rarement, ce dernier remplace la canne à sucre.

Une canne à sucre noire qui fleurit présage l'abandon du domicile. Si la fleur ou le rejet central d'un bananier pousse au travers de son tronc, le propriétaire sera malade; et si le bourgeon central se multiplie, les mauvais esprits posséderont les gens du pays, il y aura des troubles et des épidémies que seule une cérémonie particulière pourra conjurer[5].

*
* *

Les Cambodgiens, ainsi qu'il ressort des descriptions que j'ai données sur les

---

[1] Frazer, *Esprits des Blés et des Bois*, 160-161. Les T'ou jen de la région de Long-tcheou placent sur leurs tombes, lors de la fête des morts, une baguette de bambou d'environ un mètre de haut surmontée de longs rubans étroits de papier blanc. (Beauvais, *op. cit.*, p. 192.) Il est également intéressant de noter à propos de la cérémonie Kayan un dicton chinois voulant que : «L'âme-souffle des défunts est errante; c'est pourquoi l'on fait des marques afin de la fixer». (Granet, *Danses et Légendes*, I, p. 335).

[2] Frazer, *ibid.*, p. 166.

[3] Je tiens ce renseignement d'une paysanne originaire d'Aṅkor. Aymonier *op. cit.*, p. 193 mentionne la plantation d'un bananier au nord-est de la maison, mais sans indiquer qu'il marque la durée de la retraite par sa croissance. Sur l'entrée et la sortie de l'ombre, *cf.* Aymonier, *op. cit.*, p. 193 à 196, Leclère, *op. cit.*, 513 et suiv.

[4] Leclère, *op. cit.*, p. 520 et 533.

[5] Je dois ces précisions sur les présages à M. Maha Krasem de l'Institut Bouddhique de Phnom Peñ.

rites d'appel des *praliń*, pensent que les *năk tá* et les *prăy* se saisissent des esprits vitaux et les gardent dans les grands arbres qu'ils habitent. Cette croyance ne leur est pas particulière. Les Viêtnamiens pensent que certains arbres sont la demeure d'esprits féminins, les *con tinh*, qui « boivent » les âmes, ce après quoi leur possesseur dépérit rapidement[1]. Dans l'île de Nias, trois démons dévorent les âmes : deux d'entre eux demeurent dans les bois[2]. A San Cristoval, on suppose qu'un fantôme du nom de Tapia s'empare de l'âme d'un malade et l'attache dans un ficus. Dans les îles Babar, on dépose des offrandes pour les mauvais esprits auprès d'un grand arbre, dont on arrache une feuille pour la presser sur le front et la poitrine du malade[3].

Peut-être faut-il voir à cela le simple effet de la terreur que causent les dangers de la forêt. Mais je crois que le rapport des arbres avec les démons voleurs d'âmes a une autre cause, souvenir d'un mode de disposition des cadavres encore attesté de nos jours. C'est ainsi que chez les Tagbuana des Philippines, les cercueils sont suspendus aux branches d'un arbre, ou y sont déposés[4]. Au Centre Viêt-Nam, les Sác auraient jadis pendu leurs morts à des arbres[5]. Les Yao-Miao suspendraient également leurs morts aux arbres[6]. La coutume de placer les morts dans les branches est suivie dans le nord comme dans le sud de la Thaïlande[7]. Elle se retrouve chez les Andamans, les Nāga, les Moriya Gond de l'Inde[8]. A Java, il y avait trois modes de disposition des cadavres, le troisième consistant à dresser le corps contre un arbre et à l'y laisser pourrir[9].

Des coutumes semblables sont observées à l'égard du placenta. Au Cambodge, certains Péar l'accrochent à une branche[10]. Les Man le pendent à un arbre, enfermé dans un bambou[11]. Les Lolo suspendent le bambou à un arbre voisin de la maison[12]. Les La-quả[13] enferment le placenta dans un bambou qui est « enterré dans la forêt

---

[1] Cadière, *Le Culte des Arbres*, *BEFEO*, XVIII, n° 7, p. 36.

[2] De Bücker, *L'Archipel Indien*, p. 318.

[3] Frazer, *Tabou et les Périls de l'Âme*, p. 46 et 56.

[4] Alfred Marche, *Voyage aux Philippines*, Hachette, 1887, p. 326, 360, 369.

[5] Cadière, *Les Hautes Vallées du Sông-Gianh*, *BEFEO*, V, p. 362 (note).

[6] Dr Gaide, *Notice Ethnographique sur les Principales Races Indigènes du Yunnan et du Nord de l'Indochine*, in *Rev. Ind.*, 1905, 1er sem. Il cite Baquez, *Au Pays des Pagodes*. Yao est le nom chinois pour les Man.

[7] *JTRS.*, nov. 1941, p. 203.

[8] Crooke, *Death and Disposal of the dead* (*Indian, non-Aryan*) in *Encyclopedia of Religion and Ethics*. « In fact the exposure of the dead on stages, or by suspension from the branches of a tree, or from crossbars supported on poles, is very widely spread in the Eastern Archipelago and is practised by some of the tribes of Assam. » *Death and Disposal of the Dead* (*Introductory*). La coutume existe également en Amérique du Nord.

[9] Raffles, *History of Java*, I, 327.

[10] « A la disposition des rapaces ». (Baradat, *Les Samrê ou Péar*, *BEFEO*, XLI, p. 47). Ce n'est peut-être qu'une conséquence, et non un but.

[11] Bos, *Notes sur le district de Long-tchéou et les provinces de Lang-son et de Cao-bằng*, Trad. Giraud, in *Rev. Ind.*, 1911, 1er sem. p. 397.

[12] Bonifacy, *BEFEO*, VIII p. 543. Les Man Khoanh cachent au loin, à l'insu de tous le placenta enfermé dans un bambou (*ibid.*). La pratique consistant à enfermer dans un bambou le placenta ne serait-elle pas à l'origine de la légende, commune à tous les peuples malais, du prince qui naquit dans un bambou ? Maxwell l'a retrouvée aux Philippines, aux Célèbes, à Bornéo, parmi les non-musulmans. (*Two Malay Myths : The Princess of the Foam and the Raja of the Bamboo*, *JRAS* New Series, XIII, p. 489 et suiv.)

[13] Bonifacy, *BEFEO*, VIII, p. 543. Non seulement le placenta peut être lié de quelque façon au développement de l'enfant, mais il peut aussi être la cause d'une naissance future. Aux Marquises, on enterrait le placenta « au milieu d'un passage qui, dans la suite, favorisait d'une grossesse les femmes qui le traversaient ». (Dr Louis Rollin, *Les Iles Marquises*, p. 97). Certains Australiens du Queensland pensent que le placenta contient une partie du principe vital de l'enfant. Anjea, qui, après avoir façonné les enfants avec de la boue, les met dans l'utérus de la mère, conserve les

sous un bel arbre pour que le nouveau-né croisse comme cet arbre». Aux Moluques, le placenta est caché dans un arbre.

De même que l'enfant croîtra comme l'arbre auquel on a associé son placenta, de même, placer un mort dans un arbre est un moyen d'assurer sa renaissance, ou sa résurrection, aussi facilement que s'obtient une bouture[1].

*
* *

Les Cambodgiens ont dix-neuf *pralìṅ* qui se divisent en deux groupes, l'un de dix, l'autre de neuf *pralìṅ*. Les Chinois, et, comme eux, les Viêtnamiens, les Tai, etc., ont dix principes vitaux : trois supérieurs (魂), sept inférieurs (魄), les femmes possédant deux principes inférieurs en supplément. Les habitants des États Malais ont sept âmes, et certains Mélanésiens ont jusqu'à sept âmes[2].

Ces chiffres se retrouvent dans les rites en rapport avec les âmes. Nous avons vu que chez les Malais, qui ont sept âmes, le chiffre sept est extrêmement employé pour l'appel des âmes. Chez les Viêtnamiens, qui en ont sept, ou neuf, *vía*, l'on prépare sept, ou neuf œufs ou morceaux d'œufs, pour rechercher les *vía* d'un enfant malade.

Or, si l'on étudie les nombres rituels dans les cérémonies en rapport avec les *pralìṅ*, l'on voit apparaître les chiffres dix-neuf, neuf, et sept[3].

Ainsi, des *bàysī* à dix-neuf étages sont fabriqués pour l'appel des *pralìṅ* du nāga. A Phnom Peñ, certaines gens font dix-neuf boules de riz pour leur *bày pralìṅ*; c'est le nombre des boules de riz faites par les habitants de Sàk Sampou. A Klen Svày Knoñ, à Sàk Sampou, l'on place dix-neuf feuilles dans l'écope à pêcher. A Prei Totiṅ, dix-neuf fils de coton sont passés dix-neuf fois dans l'eau parfumée.

Il y a, dit-on, deux groupes de *pralìṅ*, l'un de dix, l'autre de neuf esprits vitaux. Puisque les nombres pairs sont néfastes, il est normal que seul le nombre neuf paraisse. Celui-ci peut représenter la totalité, suivant l'axiome que la partie vaut le tout[4], il peut aussi, comme on le dit à Pisei, représenter les *pralìṅ* les plus importants. Quoi qu'il en soit, l'on emploie parfois des *bàysī* à neuf étages au lieu de dix-neuf.

A Kroṅ Puñ Ror, on appelle les esprits vitaux trois fois par jour pendant trois jours, c'est-à-dire qu'on fait neuf appels. Trois, sept ou dix-neuf fils de coton sont

placentas : il met dans la forme d'argile une partie du principe vital du père, si c'est un garçon, d'une tante paternelle, si c'est une fille. Les Toba-Batak ont sept âmes : l'une d'elles demeure avec le placenta. Sydney Hartland, *Birth* (Introduction) in *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

(1) Au Yunnan, les enfants morts quelques jours après la naissance sont ficelés dans une natte et placés dans un arbre. On évite ainsi qu'ils ne viennent se réincarner (Cordier, *Croyances populaires au Yunnan*, in *Rev. Ind.*, 2e sem., 1912, p. 200-201). Cela me paraît une curieuse déviation du rite primitif. L'explication de la coutume de placer les morts dans les arbres par un rite de renaissance est attestée par une légende, que je n'ai malheureusement pu retrouver, et qui est, si je m'en souviens bien, indochinoise : autrefois les hommes, quand ils étaient devenus vieux retrouvaient une nouvelle jeunesse parce qu'on les plaçait dans un arbre; un lézard, que l'on dérangeait, persuada les gens de les enterrer au pied de l'arbre, et, depuis, les hommes sont mortels. L'idée de résurrection, mais sans rajeunissement, expliquerait pourquoi certains Australiens interdisent que soient placés ainsi les vieillards et les infirmes, ou ceux qui ont eu une mauvaise vie (Sydney Hartland, *op. cit.*).

(2) Frazer, *op. cit.*, p. 45-46. Alexander, *Soul (Primitive)*, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

(3) On ne peut tenir compte du chiffre trois, trop courant dans les rites : triple *pradakṣiṇa*, triple récitation des formules, etc.

(4) Selon M. Maha Krasem, on fait des *bàysī* à neuf étages en guise de *bàysī* à dix-neuf étages, de même que l'éléphant à trente-trois têtes est représenté sur les images par un éléphant tricéphale. Sur l'éléphant Airavaṇa, cf. *BEFEO*, XXXVII, p. 42 et suiv., 100 et pl. XXXII.

noués au poignet d'un malade habitant Sàk Sampòu; sept à Čhbà Ampou, sept à Trapãn Slà[1].

Une revue des quelques auteurs qui ont décrit les coutumes cambodgiennes donnera les mêmes chiffres. Avant de les relever, cependant, je dois mentionner une cérémonie qui consiste à faire tourner autour d'une ou de plusieurs personnes ou d'un cadavre en cendres, un certain nombre de petits plateaux appelés *popil* sur lesquels sont posées des bougies dont on rabat la flamme vers le centre d'intérêt. Le *bañvil popil* est, de l'aveu même des Cambodgiens, en rapport avec les *praliṅ*[2], et se fait aux dates importantes de la vie humaine[3]. Les nombres de tours que l'on fait faire aux *popil*, ou des personnes qui se passent les bougies sur leurs plateaux, coïncident avec les nombres rituels des cérémonies d'appel de l'âme. Je les ajouterai donc aux chiffres relevés chez Aymonier, Moura et Leclère.

J'ai cité d'Aymonier trois cas d'appel des esprits vitaux. Dans l'un, sept fils de coton sont noués; dans un autre, les fils ayant été trempés dans l'eau sont neuf fois secoués et, à la neuvième fois, on appelle les *praliṅ* tandis que les fils sont attachés au poignet[4].

D'après Moura, au mariage, sept fils de coton étaient liés aux poignets des nouveaux époux. Le septième mois de sa grossesse, une femme du palais entrait solennellement dans le pavillon d'isolement[5]; ses compagnes faisaient, en tenant des bougies, sept fois le tour de sa personne. A la tonte de la houppe princière qu'il décrit, douze mandarins firent dix-neuf tours de *popil*[6].

Leclère décrit une cérémonie où l'on donne un nom à l'enfant, à son septième jour; sept femmes, qui représentent les sept planètes[7], font tourner sept fois les

---

[1] Je n'ai songé que tardivement à m'enquérir du nombre des fils de coton, et n'ai pas de renseignements pour les autres villages. L'*ācār* de Trapãñ Slà m'a expliqué que sept fils sont employés à cause des sept jours de la semaine (cf. ci-dessus, p. 153).

[2] «Les Khmèrs prétendent que chaque tour est un hommage rendu à chacune des âmes du néophyte, qui est censé en avoir, d'après ce compte dix-neuf.» Moura, *Le Royaume du Cambodge*, p. 188. Fête de la tonte de la houppe.

[3] Au septième mois de la grossesse; aux relevailles; à la tonte de la houppe; lors de l'entrée et de la sortie de l'ombre, de l'entrée et de la sortie des ordres; au mariage. On fait tourner les *popil* après le rite du *pè rup*, lorsque les cendres d'un cadavre sont façonnées en corps humain. Le *bañvil popil* se fait lors du couronnement, ainsi que dans la cérémonie d'investiture d'un fonctionnaire.

[4] Dans les rites de magie noire décrits par Aymonier dans ses *Notes sur les coutumes*...; le nombre sept revient fréquemment mais peut-être pour d'autres raisons. Il me semble toutefois que, lorsqu'un sorcier pour avoir le fœtus d'une femme morte avant sa délivrance place sur la tombe sept fils qu'il tire peu à peu en récitant des formules, et qu'à la troisième reprise la morte apparaît «comme si elle était vivante» il y a un rapport entre ces fils et les *praliṅ* de la femme (Aymonier, *op. cit.*, p. 188).

[5] Jusqu'à une époque récente, les Cambodgiennes accouchaient dans une construction isolée.

[6] Moura, *Le Royaume du Cambodge*, p. 341, 377 et 188.

[7] Une note du compte rendu des cérémonies funéraires en l'honneur du roi Sisowath, *BEFEO*, XXVIII, p. 628, dit que «l'objet honoré figurerait le mont Meru, et le tour du popil le mouvement des neuf planètes». En l'occurrence, l'on fit trois tours, mais le texte ne dit pas s'il y eut neuf *popil*. L'identification des *popil* aux planètes tournant autour du mont Meru (le personnage honoré) n'exclut pas le rapport du *bañvil popil* avec les *praliṅ*, étant donnée l'interdépendance étroite, dans les conceptions asiatiques, du macrocosme et du microcosme humain. Il y a sept, ou neuf, planètes. Le nombre dix-neuf lui-même pourrait se rapporter au cycle babylonien de dix-neuf ans, quoique je ne sache pas qu'il ait jamais été connu au Cambodge. Le rite du *bañvil popil* se retrouve dans les cérémonies royales du Siam sous le nom de *vian dan*. Celui-ci est mentionné par Quaritch Wales in *Siamese State Ceremonies* pour l'inscription des titres royaux (p. 102); au bénéfice du Tripitaka (p. 173); au bénéfice de l'ombrelle royale à neuf étages, à qui on attache alors un ruban d'étoffe rouge (p. 213). Il le mentionne également lors de la tonte de la houppe, où il a un intérêt particulier, car le chef des Brahmanes donne ensuite au néophyte «three tablespoonfuls of coconut milk mixed up with food from the *pai-śrī* (as food for the *khwan*)» et lui attache des fils de coton

popil autour de la sage-femme, de la mère et de l'enfant ; à celui-ci comme à la sage-femme, on noue sept fils de coton passés dans une bague ; à la mère, sept fils seulement[1]. A la tonte de la houppe d'un prince, l'on fit tourner trois fois sept *popil*[2].

Leclère fut aussi présent à une cérémonie de sortie de l'ombre où sept hommes tournèrent autour de la jeune fille en faisant mine de piler la laque dont seraient enduites ses dents[3] et où sept personnes firent autour de la sortante sept tours de *popil*. Il décrit un peu plus loin un mariage où l'*ăčār* passa sept fils de coton dix-neuf fois sur une flamme de façon à les couper en deux tronçons ; prenant alors sept demi-fils, il les passa dix-neuf fois sur la flamme de bas en haut, puis dix-neuf fois de haut en bas. Ces fils furent attachés au poignet de la mariée ; un cérémonial identique fut suivi pour le marié[4].

*
* *

Jusqu'ici, j'avais laissé de côté l'étude de la coutume consistant à repêcher les *praliṅ* avec une nasse. C'est que je ne l'ai pas retrouvée ailleurs. La seule mention que j'aie rencontrée d'une pêche d'âme est au sujet des Dayak, mais elle a lieu lorsque le malade rêve qu'il est tombé à l'eau[5].

Le repêchage des *praliṅ*, nous l'avons vu, n'est très souvent employé que pour les petits enfants, et il n'est, du moins dans les exemples que j'ai pu récolter, jamais utilisé lors de l'ordination d'un bonze. Il peut donc être le mode le plus ancien : on sait que les rites affaiblis subsistent dans ce qui se rapporte aux enfants[6] et

---

brut aux chevilles. *Khuan* correspond au cambodgien *praliṅ*. Les *pai-śri*, représentés pl. VI comme des pyramides de plateaux à pied d'ordre décroissant, l'une d'or, l'autre d'argent, la troisième de cristal, sont, je pense, l'équivalent des *bāyśrī* cambodgiens. On trouve mention, p. 540, *BEFEO*, XXXIII, lors de l'inauguration d'une statue royale au cent cinquantième anniversaire de la fondation de Baṅkok, de *bai si* de cristal, d'or et d'argent qui me paraissent les mêmes que les *pai-śri* de Quaritch Wales. *Bāyśrī* cambodgien, *bai si* siamois, *ba si* laotiens me semblent une seule et même offrande quoique ayant chez les Khmèrs un aspect tout particulier. Quant au *eau dian*, il est certainement d'un emploi plus large au Siam qu'au Cambodge, mais je ne possède pas de renseignement à son sujet. Quaritch Wales fait de ce « wave-offering rite » une forme de *pradakṣiṇa* « intended to ward off evil influences » venue de l'Inde où elle est pour la première fois mentionnée dans le Çatapatha Brāhmaṇa, et où elle est encore bien connue (p. 102). La mention du Çatapatha Brāhmaṇa à laquelle il renvoie (p. 107), parle d'une circumambulation avec un charbon brûlant dans la main, et ce que les Anglais appellent « wave offering rite » consiste, dans l'Inde moderne, à agiter une flamme *au-dessus* de la tête d'une personne ou au-dessus d'un objet ; d'autres fois l'*ārti* est accompli non pas avec une lumière, mais avec un objet magique, qui est ensuite jeté ou brûlé (cf. notamment Crooke, *op. cit.*, p. 222 et 246). C'est là nettement un rite d'expulsion, ce que ne paraît pas être le *baṅvil popil* dont je ne connais aucun emploi dans les cérémonies d'exorcisme.

(1) La sage-femme est considérée comme accomplissant un métier particulièrement dangereux, et, le septième jour, la mère lui demande pardon de lui avoir fait toucher du sang. Cf. Guy Porée et Éveline Maspero, *op. cit.*, p. 206.

(2) Leclère, *op. cit.*, p. 136 et suiv. et 494.

(3) Le laquage des dents se fait pour les femmes à la sortie de l'ombre ou au mariage, pour les hommes à l'entrée en retraite ou au mariage. Le rite de gratter les dents lors de l'entrée dans les ordres est ce qui subsiste de cette coutume aujourd'hui tombée en désuétude.

(4) Leclère, *op. cit.*, p. 514 et suiv. et 545 et suiv. Une seule fois, j'ai trouvé mention de quinze tours de *popil* (p. 530). Elle est absolument insolite.

(5) Frazer, *op. cit.* Les Koyi de la circonscription de Madras, quand une fille meurt de la syphilis, dressent un barrage à poissons *fish-trap*, à l'entrée du village pour empêcher son esprit d'entrer. (Crooke, *Demons and Spirits* [*Indian*] in *Encyclopedia of Religion and Ethics*). J'ignore si le barrage est simplement un rempart commode, ou si les Koyi ont coutume de se servir d'engins de pêche dans les rites de l'âme.

(6) Un exemple assez curieux en est donné par le *Li Ki*, I, 118-9. Sous les Tcheou, le mode d'inhumation était semblable à celui des Yin pour les jeunes gens de seize à dix-neuf ans, à celui

le fait qu'il n'est pas employé pour l'ordination pourrait indiquer qu'il était déjà considéré comme périmé lorsque s'est établi le rituel de l'ordination.

L'écope à pêcher, la nasse, le *kàncrèn*, pourraient simplement avoir été considérés comme des instruments de capture commodes. Il me paraît bizarre, cependant, que les instruments à pêche soient d'un emploi si répandu [1], et, à ma connaissance, les seuls outils de capture réels, tandis que ni le lasso, ni même le filet [2] ne paraissent être employés.

S'il faut voir dans l'emploi des instruments de pêche autre chose qu'une simple commodité, il faudrait alors admettre que les *praliṅ* sont conçus comme prenant la forme de poissons. Cela paraît étrange à un Européen qui trouve plus concevable qu'on s'imagine l'âme sous la forme d'un oiseau, d'un insecte, ou même d'un petit mammifère. Mais il ne faut pas oublier que, pendant une grande partie de l'année, le Cambodge est inondé, et qu'il y existe une sorte de poisson qui marche sur la terre ferme [3]. Le poisson n'est pas, comme pour un Européen, cantonné dans les fleuves et les pièces d'eau. L'idée que les âmes des morts s'incarnent dans certains poissons existe chez des Dravidiens du nord [4]. Les Goṇḍ, au cinquième jour après la mort, accomplissent une cérémonie pour rappeler l'âme. « Ils vont au bord d'une rivière, appellent à haute voix le nom du défunt, entrent dans l'eau et attrapent un poisson ou un insecte. Ils le rapportent à la maison et le placent parmi les défunts sanctifiés de la famille. Ils pensent avoir ainsi ramené l'esprit du défunt à la maison. Parfois on mange le poisson ou l'insecte dans la croyance qu'il renaîtra sous la forme d'un enfant [5].

Le fait qu'au Cambodge a existé le mode de disposition des cadavres par immersion [6] aurait pu faciliter l'idée que les *praliṅ* prenaient souvent la forme de poissons. Malheureusement je n'ai trouvé pour appuyer mon hypothèse qu'un petit fait qui n'aurait d'importance réelle que si des enquêtes approfondies des rites et du folk-lore locaux le confirmaient. Je le donne cependant à titre d'indication :

Dans le village de Prèk Bankoṅ, à la cérémonie annuelle en l'honneur des *àrăk*, on met sur le dais sous lequel s'assied la possédée des images de poissons faites avec des feuilles de palmier à sucre. Or il arrive très souvent que les *ĉatò* et les *àrăk* soient associés à des passereaux ou à des perruches. A Svày Ĉroṃ, on place dans la maison de la femme qui les incarnera, avec les offrandes, trois petits nids superposés au sommet desquels on met un passereau, le tout étant fabriqué avec des palmes. Devant, est placé un panier dans lequel « s'assiéront » les *àrăk*. Le *rup àrăk* d'Areï Ksàt, pour cette même fête, s'installe sous un dais où sont placés cinq oiseaux de palme. A Trapăṅ Slà le dais est orné d'images de passereaux et de perruches, ainsi que de fleurs [7].

---

des Ilia pour les enfants de huit à quinze ans; comme sous Chouen pour les enfants morts avant d'avoir atteint leur huitième année. Plus l'enfant était jeune, plus le mode d'inhumation appartenait à une époque ancienne.

[1] Aymonier et Guesdon le mentionnent dans leurs dictionnaires.

[2] Employé par les Cambodgiens pour attraper les oiseaux, selon Tcheou Ta-kouan.

[3] A propos du *Kranh*, le *Cá Rô* des Viêtnamiens, les Cambodgiens diraient ceci : « Aux grandes averses de juin, de juillet, ce poisson émigre à travers les plaines, se roule sur la terre, boit l'eau des pluies, des flaques, et va au loin chercher des lagunes, de nouvelles demeures. » (Aymonier, *op. cit.*, p. 146). Chevey et Le Poulain donnent au Kranh et au Cá Rô les noms scientifiques d'*Anabas testudineus* et de *Pristolepis fasciatus*.

[4] Crooke, *Dravidians (North India)* in *Encyclopadia of Religion and Ethics*.

[5] Biren Bonnerjea, *L'Ethnologie du Bengale*, p. 46.

[6] Pelliot, *Mémoire sur les coutumes du Cambodge, par Tcheou Ta-kouan*, *BEFEO*, II, 151.

[7] N'ayant que tardivement connu l'existence de ces effigies, je n'ai de précisions que pour huit villages. En dehors de ceux que je viens de citer, les autres ne fabriquent aucune de ces images.

A Kroṅ Puṅ Ror, on met à chacun des quatre angles du bûcher funéraire un *slà thor čoṅ phkor khmoč*, c'est-à-dire un « *slà thor*[1] pour fixer le mort ». C'est un petit billot entouré d'une palme de borassus, et surmonté d'une baguette en bambou. A mi-hauteur de celle-ci, deux cercles de palme tressée se croisent, formant comme une sphère évidée. Enfin, au sommet du bambou, est fixé un petit oiseau — perruche ou passereau — ailes éployées, et fait lui aussi de palme, mais avec la tête représentée par une fleur de frangipanier dont le pédoncule, tourné en avant, représente le bec[2]. Après le *pré rup*[3] et juste avant les dix-neuf tours de *popil*, l'*àčàr* place une poignée du riz qui a cuit durant l'incinération devant chacun de ces *slà thor* qui servent à « fixer » les *čatò phut*, et qu'on abandonne sur le terrain.

De plus, le pavillon funéraire est orné en son sommet d'un oiseau au bout d'une perche[4]. Le mort croit que l'oiseau est destiné à être son ami, et part avec lui dans la forêt[5].

On voit qu'il y a association, sinon identification, des *čatò phut* d'une part, des *àrak*, qui ne sont, en somme, que des *čatò phut*, d'autre part, avec des oiseaux (perruches ou passereaux). Les *praliṅ* seraient-ils, eux, identifiés avec des poissons?

*
* *

Par des voies détournées, je suis arrivée à expliquer les différents points caractéristiques des cérémonies d'appel des *praliṅ*. Mais avant de conclure, il ne me paraît pas inutile de dresser un tableau des faits acquis, en les complétant[6].

---

(1) Les *slà thor* habituels sont des offrandes formées d'un petit cylindre en tronc de bananier supportant cinq noix d'arec (*slà*) entourés d'une feuille de bétel, offrandes qui font partie de toutes les cérémonies.

(2) Le frangipanier (*plumeria*) est une plante particulièrement aimée des esprits. On sait que chez les Vietnamiens, c'est la plante des pagodes et des tombeaux. A Java, le *kamboja* (*plumeria*) est planté sur les tombes.

(3) Je rappelle que le *pré rup* consiste à faire des cendres une figure humaine dont on place la tête à l'ouest, et qu'on efface pour lui donner une nouvelle orientation jusqu'à ce que la tête se trouve à l'est. A Kroṅ Puṅ Ror, lorsque la tête est enfin à l'est, l'*àčàr* la recouvre d'un morceau de feuille de bananier, et figure les yeux, le nez et la bouche avec quatre sous. Il recouvre l'image d'une étoffe blanche, met une pincée de riz devant chaque « *slà thor* pour fixer le mort » et plante le *sla praliṅ* au milieu des cendres. Il entoure le tout d'un fil de coton brut (*pot sènà*), et l'on fait tourner dix-neuf fois trois *popil*. Ceci fait, l'*àčàr* enlève l'étoffe, les quatre sous, la feuille de bananier, et lave les ossements à l'eau de coco.

(4) Cela s'appelle *Kampul trišula*, c'est-à-dire trident, et le nom, sinon la chose, paraît d'origine çivaïte. Les Tai noirs plantent sur leurs tombes une colonne qui porte un cheval ailé, le « cheval-oiseau de la colonne » sur lequel « celles des âmes qui ne restent pas à la maison funéraire montent au ciel » (Henri Maspero, art. cité, p. 241).

(5) Aymonier, *Les Tchames et leurs religions*, p. 58, décrit le dais élevé au-dessus d'un cadavre, « dais où pendaient des figures de perroquet et d'autres animaux en papier doré représentant les oiseaux qui doivent conduire l'âme de la défunte, disent les gens du peuple. » Un rituel des Chams musulmans, le *Livre d'Anouchirvân* dit : « Si l'on vous interroge sur l'oiseau (en papier doré qui, dans le catafalque, est) suspendu sur la poitrine du mort, répondez : Ceci ne symbolise aucune partie du corps. Ce n'est qu'un hochet pour distraire l'âme et l'empêcher de s'échapper du corps (avant la crémation) ; tel un hochet pour amuser les petits enfants. Par ce stratagème, l'âme et le corps resteront unis depuis la fin de la vie jusqu'au dernier festin mortuaire, au jour de la coupe du bois du bûcher, alors que le *ragei* viendra détacher (pendant la crémation) la tête du reste du corps. Alors seulement l'âme et le corps subtil partiront ensemble... » (Durand, *Notes sur les Chams*, *BEFEO*, VII, p. 338.) A Ubon, à Vieṅ Càn, le cercueil est placé dans un immense oiseau qui représenterait l'oiseau Hastiliṅga, qui détruisit les hommes en grande quantité ; cet oiseau mythique est « tué » avant la crémation. Cf. Brengues, *Les Cérémonies funéraires à Ubon*, *BEFEO*, IV, 730 et suiv.

(6) C'est surtout un tableau comparatif. J'ai trouvé utile d'y ajouter les analogies que j'ai trouvées entre les coutumes étudiées et celles des Thaïlandais, Laotiens et Chams, bien que, malheureusement, les ouvrages dont j'ai pu disposer ne donnent pas des renseignements très abondants. Ainsi les Cambodgiens qui savent le Siamois n'hésitent pas à identifier le mot *praliṅ* au mot *khwan* des

Appel des âmes[1].

En cas de maladie : Chine, Indochine[2], Péninsule malaise, Philippines, Célèbes, Bornéo, Nouvelle-Guinée, Moluques, Amboine, etc.

Pendant la grossesse : pour fixer les âmes de l'enfant et de la mère (La-ti du Tonkin).

Thaïlandais, mais Young, *The Kingdom of the Yellow Robe* (n'ayant pu me procurer le livre, je cite d'après Frazer, *op. cit.*, 222), décrit le *khuon* comme un «esprit protecteur qui réside dans le corps et en particulier dans la tête de chaque Siamois», et Pallegoix, dans son *Dictionnaire*, définit le mot comme «ange gardien qui réside dans la tête». Il me paraît que les auteurs n'ont que superficiellement étudié la question (Pallegoix ne l'aborde pas dans sa *Description du Royaume Thai ou Siam*) et l'absence du pluriel a bien pu leur faire prendre pour un ce qui était multiple. Après avoir donné la définition que l'on sait du *khuon*, Pallegoix donne les expressions *khuon hày*, «s'effrayer, être saisi de crainte» *riek khuon*, ou *c'eñ khuon* «rappeler l'ange, recouvrir ses sens», qui montrent bien que *khuon* n'est en réalité pas un «ange gardien mais bien l'équivalent de l'âme. Par ailleurs, *khuon* est le même mot que *houen* des Chinois, *hồn* des Viêtnamiens, *wan* des Man quan-coc, *wan* des Man cao-lan, *waan* des Man Cham, *kuang* des Biat (Hoffet, *Lexique Franco-Biat*, art. «âme») et peut-être *kheàn* des Cambodgiens. Quant aux Laotiens, Gosselin, *Le Laos et le Protectorat français*, 173 et suiv., donne la liste des trente-deux esprits vitaux, en rapport avec les poils, les dents, la chair, les humeurs, etc., auxquels s'ajoutent la conscience, l'individualité, le nom, la faculté de se souvenir, ainsi que les cinq grandes facultés morales et les quatre éléments fondamentaux (terre, eau, feu et vent). L'influence du bouddhisme s'y fait sentir, et le nombre trente-deux, comme la liste des parties du corps animées par les esprits vitaux, sont suspects : Pallegoix, *op. cit.*, I, 473, donne la même liste des trente-deux parties du corps, par lesquelles on se rappelle l'instabilité des choses humaines et la mort. L'énumération de Gosselin ne me semble pas plus proche des croyances populaires laotiennes que ne le sont des croyances populaires cambodgiennes les explications de Leclère dans son *Bouddhisme au Cambodge*. Quant aux pratiques, celles dont j'ai pu avoir connaissance ont de grandes analogies avec les pratiques cambodgiennes.

Les Chams gardent, encore les traces de coutumes proches de celles des Khmèrs. Mus, *Études indiennes et indochinoises*, *BEFEO*, XXXI, 97 et suiv., décrit une cérémonie faite lorsqu'un malade ne guérit pas par les moyens habituels. On fait des offrandes où l'on invite les dieux, puis la prêtresse (*pajau*) invoque les esprits vitaux, réunissant dans sa main les onze bougies qui se trouvaient sur les offrandes, et qu'elle éteint en un seul coup en les coiffant d'une chique de bétel qui est donnée au malade. Le rite doit se faire à l'ombre d'un grand arbre : cela est à rapprocher de l'appel des *praliṅ* à Bassac où l'on va déposer des offrandes auprès de l'arbre qu'habite le *nāk tā* auquel on demande les *praliṅ* du malade. Selon M. Mus : «le détail du rite porte à croire que ces esprits seraient au nombre de onze. Je n'ai pu me faire confirmer cette supposition : *bañuk yuva*, dans chaque individu, paraît être tenu pour un principe unique.» Certains nombres que j'ai pu relever me font penser que les Chams avaient sept esprits vitaux. Onze serait donc le total des âmes : 7 + 4 (comme les *phat* cambodgiens et non 3 comme les *houen* chinois). Il se peut aussi que les Chams aient eu l'alternance 7/9 suivant le sexe. En effet, d'après Durand, *BEFEO*, VII, 282-3, la grande fête du Kate, en l'honneur du Ciel, le Père, aurait lieu au 7e mois; la fête du Cabur, en l'honneur de la Terre, la Mère, au 9e mois. Ces nombres sont reproduits dans le *Dictionnaire Čam* d'Aymonier et Cabaton, mais selon Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, p. 48, la fête de Kate aurait lieu au 5e mois, et je n'ai pas de données suffisantes pour savoir où est l'erreur. Selon ce dernier auteur : «Après le Kate, les divinités masculines ont le pas sur les divinités féminines; après le Cabur, c'est le contraire qui a lieu» (p. 37). Enfin, voici qui se rapproche des rites de la mort chinois et viêtnamiens : les Chams recueillent l'âme d'un mourant dans un mouchoir rouge qui est placé, avec certains de ses vêtements, sur un oreiller appelé «siège de l'âme» dans les cérémonies familiales où sont représentés les ancêtres (Durand, *Notes sur les Chams*, *BEFEO*, VI, 282).

J'ai laissé de côté les Ro-ngao, dont les idées et les pratiques diffèrent beaucoup de celles que nous avons étudiées (Cf. Kemlin, *Les Songes et leur interprétation chez les Reungao*, *BEFEO*, X, et *Alliances chez les Reungao*, *BEFEO*, XVII); des autres populations moïs, je ne connais pour ainsi dire rien.

(1) Je ne cite, naturellement, que les peuples ayant en commun avec les Cambodgiens plusieurs croyances ou pratiques se rapportant aux âmes. Dans cette liste ne sont mentionnées que les véritables cérémonies d'appel.

(2) L'énumération des peuples habitant les trois États Associés d'Indochine qui pratiquent l'appel serait fastidieuse, et, de plus, en relevant ceux pour lesquels la coutume est attestée (c'est la grande majorité), rien ne prouverait que les autres ne la possèdent pas; il est facile aux observateurs d'ignorer ces rites.

A la naissance : Malais de la Péninsule[1].
Lors de la tonte de la houppe : Siam[2].
A la mort : Chinois de l'antiquité, Viêtnamiens, Tâi, Mường, Mán.
En magie noire : Péninsule malaise[3].

Pour vœux de prospérité	Cambodge.
Au retour d'un voyage	Cambodge.
Ordination d'un bonze	Cambodge.

Appel des âmes du paddy : Cambodgiens, Malais (Péninsule), Kayan de Bornéo.

Pêche des esprits vitaux.

Elle semble particulière aux Cambodgiens.

Emploi d'une canne à sucre.

1° D'espèce indéterminée.

Mường : appel après décès.
Viêtnamiens : simple mention dans les rituels d'appel.

2° Noire.

Cambodgiens : appel de l'âme en cas de maladie; pour l'ordination; appel de l'âme du paddy.
Malais (Péninsule) : appel de l'âme du paddy.
Javanais : dans les rites de la grossesse et de la naissance[4].

Emploi d'un bambou avec ses feuilles, d'un roseau, d'une branche.

Chine antique : les sorcières appellent les Quatre Éloignés avec des roseaux.
Chine moderne : bambou avec ses feuilles, auquel sont attachés les vêtements du malade.
Nord Viêt-Nam : les Viêtnamiens attachent leurs bannières de l'âme à des bambous avec leurs feuilles.
Ambon : on agite une branche en appelant le nom du malade, puis on l'en frappe.

Emploi de vêtements pour l'appel.

Cambodge : en cas de maladie, à Phnom Peñ.
Chine antique : appel après la mort.

---

(1) Quand l'enfant est déposé pour la première fois dans son berceau, on le passe au-dessus d'un encensoir en comptant jusqu'à sept; quand on arrive au nombre sept, on appelle son âme (Skeat, *op. cit.*, 339).

(2) L'après-midi, après avoir coupé la mèche de cheveux, on attire le *khuan* par des mets dont il est friand, et on l'attrape dans une étoffe de brocart; après une longue invocation, on tend le brocart à l'enfant qui le tient serré en boule autour de la poitrine et boit de l'eau de coco; on lui met un lien au poignet, et, pendant trois nuits il dort en tenant l'étoffe dans ses bras (Frazer, *op. cit.*, 222-3 d'après Young).

(3) Cf. Skeat, *op. cit.*, 568 à 579.

(4) Au septième mois de sa grossesse, une Javanaise prenait un bain qui avait été préparé la veille au soir, avec une offrande de deux cannes à sucre noires à Batara Kāla (le Temps); ce bain avait été veillé toute la nuit auprès d'une lampe allumée (Raffles, *History of Java*, I, 322). Lorsque la plaie ombilicale de l'enfant était cicatrisée, une grande fête était célébrée, où était donné un drame particulier des théâtres d'ombre; deux cannes à sucre noires figuraient dans les offrandes déposées auprès du directeur du théâtre (*ibid.*, 323).

Chine moderne : appel pour maladie.

Viêtnamiens : appel pour maladie d'enfant; appel après la mort.

Lolo Mán Khoanh : les vêtements du mort sont emmenés avec lui au cimetière et ramènent ensuite ses âmes à la maison.

Dayak : un vêtement ou une étoffe, imitant un filet qu'on jette, attrape les âmes d'un malade.

EMPLOI D'UNE ÉTOFFE.

Chinois et Viêtnamiens : «Soie de l'âme», à l'image d'un homme qui participe aux cérémonies funèbres. Elle est posée sur le «siège de l'âme».

Chams : carré d'étoffe rouge qui recueille le dernier soupir et qui, déposée sur le «siège de l'âme», participe aux cérémonies en l'honneur des ancêtres.

Siamois : le *khuon* est recueilli dans un brocart.

Malais (Péninsule) : un carré de cinq coudées de côté sert de réceptacle à l'âme en magie noire.

Bornéo (Dayak), Célèbes, Sumatra (Batak), Moluques : on agite des étoffes pour attraper l'âme d'un malade.

Fidji : on arrache l'âme d'un criminel en agitant une écharpe au-dessus de sa tête.

EMPLOI D'UN DRAPEAU.

Chine antique : «drapeau brillant» emmené avec le cadavre, puis ramené à la maison.

Chinois, Tai[1], *Lolo*, etc. : drapeaux placés sur les tombes à la fête de la «pure clarté».

T'ou-jen (Long-tcheou) : mât érigé près de la maison d'un mort, et portant, avec une bannière blanche, sept ou neuf lanternes.

Tibet : drapeau des âmes ou des esprits, mis sur le tout.

Lolo blancs : après l'incinération appellent l'âme avec des tam-tam et des étendards.

Viêtnamiens : bannière dans laquelle les *hôn* et les *phách* viennent se fixer pendant la durée des cérémonies funèbres.

Cambodge : *toṅ praliṅ*, en usage dès le coma, qui précède le cadavre au terrain d'incinération et revient à la maison avec les ossements; deux bannières semblables dressées près de la maison mortuaire.

Thaïlande : *tung* placé à la tête du cercueil.

Sumatra (Batak) : drapeau agité pour attraper l'âme d'un malade[2].

LIENS FIXANT LES ÂMES.

1° Emploi explicite[3].

---

[1] Les Tai blancs érigent sur leurs tombes «un grand mât pourvu de supports transversaux dont le nombre varie suivant le rang du défunt (jusqu'à douze pour les familles nobles) et auxquels sont accrochés les vêtements du mort et des banderoles de diverses couleurs. Pour les hommes : banderoles courtes à chaque traverse, pour les femmes : banderoles à une seule traverse et pendant jusqu'à terre. Le tout est surmonté d'un grand parasol.» L'auteur ne dit pas si cet édifice est permanent (G. Minot, *Dictionnaire Tai blanc-Français*, *BEFEO*, XL, art. Kao).

[2] Frazer, *op. cit.*, 37-8.

[3] Par là j'entends soit les cas où les liens sont employés immédiatement après l'appel, soit les cas où il est expressément dit qu'ils servent à fixer les âmes.

Cambodgiens :	fête de la grossesse	fils de coton écru au poignet.
	maladie; vœux de bonne santé	
	adoption	
	ordination	

Appel des *pralin* du paddy : fil de coton passé dans une bague et noué autour d'une gerbe, fil aux poignets des propriétaires.

Lolo (*Chine*) : fil rouge au poignet d'un malade.

P'u-Noi : fil blanc au poignet d'un malade.

Tài noirs et *Tài blancs* : un cordon tressé, passé au cou de l'enfant lui attache à la fois le nom et les âmes[1].

La-quà : colliers, bracelets, bagues, chaînes, retiennent les âmes dans le corps d'un malade.

Mán-quan-trang : liens aux poignets et aux chevilles pour maintenir les *hôn* et les *pée*[2].

Birmans ou *Shan* : au retour des funérailles s'attachent aux poignets des fils de peur que leurs âmes ne s'échappent[3].

Malais (*Péninsule*) : un lien passé dans une bague et noué au poignet maintient les âmes.

Bagobas (*Philippines*) : fils de laiton aux poignets et aux chevilles en cas de maladie[4].

Bornéo : fil ou bracelet au poignet droit du malade. Les Kayan attachent au poignet une ficelle avec perle magique[5].

Nouvelle-Guinée : bandage autour du poignet.

2° Emploi non explicite.

Chinois : ceux dont la destinée est de s'épouser sont liés par un fil rouge aux chevilles; fil de longue vie à la mi-été.

Vietnamiens : les époux sont liés à l'avance par un fil rouge ou par une cuscute.

Tsa Khmu (*Laos*) : fils noirs pour la guérison d'un bébé; blancs pour la guérison d'un adulte; fils rouges pour le mariage.

Kha (*Laos*) : fils de coton à la mère et à l'enfant[6].

P'u-noi (*Laos*) : un collier de fil blanc protège la mère contre le P'i P'ai, esprit de femme morte en couche[7].

Laotiens : l'accouchée noue à la sage-femme qui arrive un fil de coton provenant de la bonzerie. Aux relevailles, la mère porte des présents aux bonzes qui lui donnent des fils de coton pour ses poignets[8]; fils de coton aux poignets des nouveaux mariés; fils de coton aux poignets du roi lors de la cérémonie du couronnement; fils de coton au poignet d'un chef qui arrive[9].

---

(1) Au troisième mois après la naissance (Henri Maspero, art. cit., p. 246).

(2) Bonifacy, *Monographie des Man quan-trang*, in *Rev. Ind.* 1905, p. 1096.

(3) Frazer, *Tabou ou le Péril de l'Âme*, 42.

(4) *Ibid.*, p. 26.

(5) *Ibid.*, 27, 36, 46. À Sarawak, le sorcier envoie son âme chercher celle du malade. Il fait rentrer cette dernière dans le corps en posant ses doigts sur la tête du patient auquel il lie du rotin autour du poignet droit «to confine the soul to the body», puis fait revenir sa propre âme et s'attache un rotin autour de la taille. Myers, *Disease and Medicine (Introductory and Primitive)* in *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

(6) Dauffes, *op. cit.*, 330.

(7) Roux, *op. cit.*, 475.

(8) Estrade, *Dictionnaire et Guide franco-laotiens*, p. 310 à 312.

(9) Raquez, *Pages laotiennes*, 88 et suiv; 146; 398.

Koui (*Cambodge*) : la mère attache un fil noir à la sage-femme quand elle arrive. Aux relevailles, elle donne l'un de ses bracelets à la sage-femme qui, en échange, passe l'un des siens au poignet de l'enfant [1].

Cambodgiens : ceinture de protection pour la mère et l'enfant	fil de coton au poignet.
relevailles	
tonte de la houppe.	
puberté (femmes).	
ordination (hommes)	
mariage.	
investiture [2]	
couronnement [3]	

Fête du *nāk tà :* fil de coton au poignet des chefs administratifs [4].

Fête du repiquage du paddy : fil de coton aux poignets des propriétaires, aux cornes des bœufs, aux instruments aratoires.

Malais (*Péninsule*) : fil protecteur de soie noire aux poignets du bébé; bande de toile noire aux poignets et aux chevilles des enfants adoptés [5].

Nombres.

1° Nombre des «âmes» :

Chinois : 3 houen	7 *po* pour les hommes.
	9 *po* pour les femmes.

---

[1] Aymonier, *Notes sur le Laos*, p. 19.

[2] *Ibid.*, 165. La cérémonie décrite se passe à Mlu Prei, sous la domination siamoise, mais les fonctionnaires sont du pays. Après avoir fait sept fois tourner les *popil*, les fils de coton sont passés au poignet du nouvel investi, d'autres sont noués à son sceau. A Bassak, d'après le manuscrit déjà cité, les fils de coton ne sont noués qu'au poignet du fonctionnaire.

[3] Un bracelet de coton marque l'élévation d'un nouveau Roi du Feu; si, au bout de sept ans, les fils ne sont pas tombés, on les coupe et on les brûle (Guerlach, *Quelques Notes sur les Sadet*, in *Rev. Ind.*, 1er sem., 1905, 187).

[4] Au Ba Phnom, des fils de coton passés dans une bague sont placés sur les trois *bày pralĭn* représentant les nāk tà Me Sar, Sap Than et Kraham Kar, qui sont portés avec les offrandes aux huttes de ces génies. A la fin de la fête, les liens de coton, avec les bagues, sont noués aux poignets des principaux fonctionnaires de la province.

[5] Skeat, *op. cit.*, p. 321 et 341. Le fil de soie protège le nouveau-né contre une sorte de vampire, le Bajang, qui s'attaque aux femmes en couches et aux bébés. On met les bandes de toile aux bébés qui tombent malades peu de temps après qu'un nom leur a été donné : dans ce cas, une tierce personne «adopte» l'enfant et lui donne un autre nom. Le noir semble, pour quelque raison que j'ignore, être la couleur de l'enfance : les nouveau-nés malais sont placés dans des berceaux qui doivent être suspendus par une lanière noire (*ibid.*, 338). L'adoption d'un bébé malade se pratique également chez les Cambodgiens. Le bébé est exposé à une croisée de chemins, et un bonze ou un *ăcar*, qui a été prévenu, adopte l'enfant, lui donne un nom, et le «met en nourrice» chez sa véritable mère. Les Viêtnamiens recourent eux aussi à l'adoption l'adoption d'un enfant maladif. Une de mes élèves du Sud Viêt-Nam était née en l'année du cheval, qui s'accordait mal avec l'année de la souris de sa mère. On l'abandonna dans un buisson éloigné de sa maison; une dame passant appela ses voisins pour témoigner qu'elle avait ramassé l'enfant dont elle fit sa «fille» qu'elle déposa «en nourrice» chez la véritable mère. Comme l'enfant était maladive, elle fut de nouveau adoptée par une mère de famille nombreuse. Puis ensuite un devin conseilla de confier la petite à un mendiant avec qui elle errait toute la nuit (voir aussi : Nguyễn-văn-Khoan, *Croyances tonkinoises relatives à la Protection de l'Enfance*, in *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme*, 1939, p. 155 et suiv.). Pendant quarante jours après l'accouchement, les Malaises doivent monter deux ou trois fois par jour sur une estrade sous laquelle brûle un feu (Skeat, 342). Les Cambodgiennes, les Koui, les Samrê, les Phnong, les Viêtnamiennes «couchent sur le feu». La pratique existe aussi aux Indes (Sutherland, *Birth* [*Hindu, Popular*] in *Encyclopedia of Religion and Ethics*). Les Chames, les Laotiennes couchent auprès d'un feu.

Viêtnamiens : 3 *hôn* 7/9 *vía* (*phách* en sino-viêtnamien).

Mán.......	*Quân-trắng*..........	3 *hôn* 7/9 *péc.*
	Chàm..............	3 *vuân* 7/9 *péc.*
	Quân-cộc...........	3 *van* 7 *péc*; les femmes ont 7/9 *péc* suivant les informateurs.
	Cao-lan............	3 *nám* 7/9 *phéch.*
	Khoanh............	18 âmes (7 + 7 + 4).

La-quà : 9 *hun.*

P'u Noi (*Laos*) : 9 âmes pour les hommes; 10 pour les femmes [1].

A-Khas (*Laos*) : 3 âmes pour les hommes comme pour les femmes, en un groupe appelé *sông la.*

Cambodgiens : 19 *praliñ* (9 + 10); 4 *phut.*

Malais (*Péninsule*) : 7 âmes.

Toba-Batak : 7 âmes.

Mélanésiens : jusqu'à 7 âmes.

2° Nombres en rapport avec l'appel des âmes :

Cambodgiens : *bàysëi* à 19 ou 9 étages; *bày praliñ* à 19, 3 ou une boule de riz; 19, 9, 7 fils de coton, etc.; pas d'appel pour les enfants au-dessous de 19 ans.

Viêtnamiens : 7 ou 9 œufs suivant le sexe de l'enfant.

Malais (*Péninsule*) : 7 bouchées de bétel, 7 fils multicolores, secouer 7 fois les charmes, etc., 7 gerbes de paddy placées dans le « panier des âmes » du paddy.

3° Nombres en rapport avec les rites de la naissance.

Cambodgiens : fête au 7e mois de la grossesse; la future mère porte une ceinture de 7 ou 9 fils de coton [2]; extinction du feu au 3e ou au 7e jour; le nom de l'enfant est donné au 7e jour [3]; 7 personnes tournent le *popil.*

Laotiens : extinction du feu au 7e ou au 9e jour [4].

Cams : relevailles au 7e jour [5].

Nguồn (*Centre Việt-Nam*) : la mère et l'enfant sont enduits de safran au 3e jour; celui-ci est enlevé au 7e jour [6].

Chinois : au 3e jour, on baigne l'enfant et on lui noue aux poignets des liens de coton rouge; du 3e au 14e jour, la chambre est en interdit [7].

Viêtnamiens : fête des déesses de la maternité au 7e ou au 9e jour, ou bien au 3e jour [8]; on place le nouveau-né dans un tamis contenant 7 ou 9 sapèques [9].

---

(1) On trouvera ces renseignements dans les monographies de Bonifacy pour les Mán et les La-quà; dans *Deux tribus de la région de Phongsaly*, de Roux, pour les A-khas et les P'u-noi; dans l'article déjà cité de Sydney Hartland pour les Toba-batak.

(2) De même pour une femme qui désire avoir des enfants. Je dois ces renseignements à M. Maha Kresem.

(3) Chez les Khond, au 7e jour, en même temps qu'on nomme l'enfant, on fait une cérémonie de réception de son âme. Les infanticides de filles sont toujours accomplis avant cette date, l'âme étant ainsi exclue du cercle de famille. Thurston, *Castes and Tribes*, III, 386.

(4) « ... l'on entretient du feu pendant sept ou neuf jours après avoir enterré le placenta dans la cendre... Aux relevailles, c'est-à-dire à l'extinction du foyer qui a lieu avec une nouvelle offrande à l'esprit de ce foyer, l'accouchée va saluer la sage-femme... » Aymonier, *Notes sur le Laos*, p. 190). Estrade, *op. cit.*, p. 311 mentionne l'extinction du feu au 9e jour.

(5) Aymonier, *Les Tchames et leurs religions*, p. 31.

(6) Cadière, *BEFEO*, V, 361.

(7) Doolittle, *op. cit.*, 86 et suiv.

(8) La-giang, Vu-ngoc-Viên, *Mœurs et coutumes du Việt-Nam*, p. 20; Cadière, *Coutumes populaires de la vallée du Nguồn-son*, *BEFEO*, II, 353, écrit qu'il y a un interdit pendant trois jours au bout duquel se fait la cérémonie aux « sages-femmes célestes ».

(9) Cadière, *ibid.*, 352.

Tài blancs et noirs : noms et âmes attachés à l'enfant au 3ᵉ mois.

Man chàm : le nom est donné au 3ᵉ jour.

La-quà : au 3ᵉ mois de la grossesse on supplie les ancêtres d'affermir les âmes de la mère et de faire entrer des âmes dans le fœtus; le père, après la naissance, garde son chapeau sur la tête pendant trois jours (fille) ou sept jours (garçon). La maison est en interdit pendant ce temps.

Le nom est donné après le 3ᵉ ou le 7ᵉ jour.

Lolo (Nord Việt-Nam) : nom donné au 3ᵉ jour[1].

Lolo (Yunnan) : lavage de la mère et de l'enfant à l'eau aromatisée au jour de la naissance ainsi qu'aux 3ᵉ et 7ᵉ jours.

Malais (Péninsule) : 7 ou 9 sages-femmes demandées par le raja; les sages-femmes sont cérémonieusement engagées au 7ᵉ mois; à la naissance, on « ouvre la bouche » de l'enfant en comptant jusqu'à 7; on le berce 7 fois et on lui fait une fumigation en comptant jusqu'à 7; à la 7ᵉ fois, on appelle son âme[2].

Javanais : fête au 7ᵉ mois de la grossesse pendant lequel la femme doit changer 7 fois de vêtements; la sage-femme est payée de 14 wayang (ou d'un multiple de 14); fête au 7ᵉ ou au 9ᵉ mois de l'enfant[3].

4° Nombres en rapport avec la mort.

Cambodgiens[4] : 19, 7 ou 3 tours de *popil*[5]; 9 oriflammes dans la chambre mortuaire royale[6].

Čams : 9 feux dans la chapelle ardente[7]; 7 rites de la crémation.

Chinois (antiquité) : 19 vêtements au cadavre [8]; les enfants au-dessous de 19 ans

---

(1) Bonifacy, *Étude sur les coutumes et les langues des Lolo et des La-quà du Haut-Tonkin*, *BEFEO*, VIII, 542-3.

(2) Skeat, *op. cit.*, 332 et suiv.

(3) Baffles, *op. cit.*, 316 et 322 et suiv. Pour une première grossesse, il y a une cérémonie au 4ᵉ mois, mais moins importante que celle du 7ᵉ mois. A celle-ci, la future mère prend, le matin, un bain (auprès duquel ont été déposées deux cannes à sucre noires) et en cours de journée doit changer 7 fois de vêtements. La sage-femme est payée au bout de 40 jours, lorsqu'on donne le nom à l'enfant. Baffles, p. 316, mentionne la *fête* en l'honneur de l'enfant au 9ᵉ mois, et p. 324 comme ayant lieu lorsque l'enfant atteint son 7ᵉ mois.

(4) Les quelques chiffres cités ne le sont qu'à titre d'indication. Je n'ai pas suffisamment étudié les rites funéraires, très complexes au Cambodge, pour avoir des renseignements nombreux.

(5) Je n'ai jusqu'à présent pas d'exemple de *bońvil popil* de 9 tours aux funérailles, mais je ne doute pas qu'ils existent. Voici le relevé de ceux que j'ai notés : 19 tours de *popil avant le prè rup* lors de la crémation du roi Norodom (Leclère, *La Crémation et les Rites funéraires*, 146) 3 tours de popil après le *prè rup* à la crémation du roi Sisowath (*BEFEO*, XXVIII, 638) 7 tours de *popil* avant que le mort ne soit emmené au terrain d'incinération (Leclère, *op. cit.*, 79; à Kratié). Les tours de *popil*, comme la triple circumambulation se font en sens inverse pour les rites funéraires.

(6) *BEFEO*, XXVIII, 635.

(7) Les 9 feux « sont les neuf symboles du corps humain » (Durand, *op. cit.*, *BEFEO*, VII, 330). Pour les 7 rites que les Čams comptent à la crémation, cf. Durand, *ibid.*, 338 et Aymonier, *op. cit.*, 61.

(8) *I Li*, 451; Maspero, *La Chine antique*, 183 : « ... il n'y avait plus alors jusqu'à la mise en bière qu'une cérémonie ostentatoire, destinée à montrer l'importance et la richesse de la famille, c'était l'exposition des vêtements qui se partageait en deux, la Petite-Exposition, *siao-lien*, un jour, et la Grande-Exposition, *ta-lien*, le lendemain; l'une et l'autre étaient pareilles, on suspendait dans une salle proche une collection de vêtements complets, dix-neuf le premier jour, un bien plus grand nombre le lendemain (jusqu'à cent pour les princes). » Je n'ai pu trouver dans les livres dont je dispose d'explication de ce chiffre dix-neuf, constant pour le *siao-lien*, tandis que les nombres varient pour le *ta-lien*. Il m'a paru intéressant, à la lumière des faits que nous étudions, de le noter, bien qu'il puisse avoir une toute autre signification.

ont des cercueils différents de ceux des adultes [1]; deuil de 28 mois dit de « trois ans » [2].

Chinois (temps modernes) : fête des « sept sept » [3]; deuil de 28 mois [4].

T'ou-jen (Chine) : bannière avec 7 ou 9 lanternes; cadavres gardés 7 ou 9 jours (ou des multiples) suivant le sexe; après 49 jours, un poulet sacrifié tous les 7 ou 9 jours pendant un temps indéterminé [5].

Lolo blancs (Yunnan) : 7 hommes précèdent le cortège funèbre, en lançant des flèches contre les mauvais esprits [6].

Lolo Mán Khoanh : les enfants morts avant 18 ans ne sont pas enterrés rituellement [7].

Mán Chàm : les âmes des enfants morts avant 18 ans s'en vont en un séjour particulier [8].

Vietnamiens : appel des *hồn* au 3e jour après le décès [9]; 9 grains de riz et 9 perles dans la bouche de l'empereur mort [10]; bannière brûlée au 7e jour de la 7e semaine.

Tai blancs : 7 + 9 étoffes (ou des multiples de 7 et de 9) sur le cadavre; au bout de trois jours, tout ce qui se trouve dans la case est offert au mort [11].

Kha (Laos) : au 7e jour après l'enterrement, incantations pour que le mort

---

(1) *Li Ki*, I, 118-9. Les Asiatiques comptent généralement un an à l'enfant qui vient de naître. Si l'on admet, ce qui est probable, que les 19 ans du texte chinois équivalent à 18 ans, français; que, d'autre part, Bonifacy a dû compter à la mode européenne, et que là où il écrit 18 ans, il faut compter 19 pour les Mán Khoanh et les Mán Chàm (voir plus loin); qu'enfin, à Kroù Puñ Ror, avant l'âge de 18 ans (19 à la cambodgienne) on ne fait pas d'appel de l'âme; il y a là des points communs qu'il serait intéressant de développer.

(2) « ... c'était la période de deuil, sang, qui durait en principe trois ans, en réalité vingt-huit mois pour le père et la mère, un temps moins long pour les autres parents. » Maspero, *op. cit.*, 182. On a donc l'équation rituelle 7×4 mois $= 9 \times 4$ mois.

(3) Cérémonies en l'honneur du mort, tous les sept jours, le 49e culminant. Voir *Ts'eu yuan*, art. 七七, où est donnée une intéressante citation : « Après la naissance de quelqu'un, au 7e jour, on fait des sacrifices au mânes (臘 *la*); au 7e jour après la mort, on fait des cérémonies commémoratives (忌 *ki*). Un sacrifice aux mânes, et un *po* est parfait; une cérémonie commémorative et un *po* est dissipé. » Voir également Doolittle, *op. cit.*, 137 et suiv. Au 49e jour, les bouddhistes brûlent une bannière, pour éviter que le mort n'aille aux enfers. Cf. *Ts'eu yuan*, art. 中陰 et Trần-văn-Giáp, *op. cit.*, 270.

(4) « At the end of three years in theory, in fact at the end of twenty-seven months, the sons, daughters-in-law, and the widow remove their deep mourning... ». Doolittle, *op. cit.*, 142-3; l'auteur compte à l'européenne : le deuil cesse au 28e mois.

(5) Beauvais, *op. cit.*, 288 et 291-2.

(6) *Les Barbares soumis du Yunnan*, trad. G. Soulié et Yi-tch'ou, *BEFEO*, VIII, 338. A Trapăň Slà, un homme marche en tête du cortège funèbre en tirant des flèches pour éloigner les *mămi*; je n'ai pu savoir exactement ce qu'étaient les *mămi*, mais il m'a semblé comprendre que c'étaient des émanations subtiles et pernicieuses du cadavre.

(7) Bonifacy, *Etude sur les coutumes et la langue des Lolo et des La-qua...*, 551-2.

(8) Bonifacy, *Monographie des Mán Chàm ou Lam-Điền*, in *Rev. Ind.*, 265.

(9) « Lorsqu'une personne meurt, son âme est condamnée à rester errante si l'on ne l'invite pas à descendre sur l'autel des ancêtres. Pour cette raison, les Annamites ont l'habitude, trois jours après le décès de faire une cérémonie appelée *phục hồn* ou *chiêu hồn*, c'est-à-dire « appeler l'âme ». Un sorcier, qui a été requis pour la circonstance, construit une petite échelle avec des pétioles et des nervures de feuilles de bananier et l'applique contre un chevron, sous la toiture, en faisant reposer le pied sur l'autel des ancêtres. L'âme doit se servir de cette échelle. » Pourlat, *op. cit.*, 591.

(10) Compte rendu des funérailles de S. M. Khải-định, *BEFEO*, XXVI, 45.

(11) Silvestre, *Les Thai blancs de Phong-Tho*, *BEFEO*, XVIII, fasc. 4, p. 37 et 39.

n'entraîne pas avec lui les âmes de ses parents; 7 poulets et un cochon sont sacrifiés[1].

Malais (*Péninsule*) : 7 sarongs pour le cadavre[2].

* * *

Bien que la présente étude soit loin d'être complète, il est possible dès à présent d'en dégager quelques notions générales.

Pour le Cambodgien, la vie est due à l'action combinée de plusieurs éléments subtils : les *ćatŏ phut* et les *praliṅ*. Les *ćatŏ phut* sont, semble-t-il, ceux qui détiennent l'individualité proprement dite, puisque ce sont eux qui, devenus *ârăk* après la mort, jouent aux vivants toutes sortes de mauvais tours; il n'est jamais, en effet, question de *praliṅ* qui veuillent, et fassent, du mal à des hommes ou à des animaux.

Les *ćatŏ phut* ont un grand désir de se réincarner, ce pour quoi des *praliṅ* sont nécessaires. Devenus *ârăk*, et généralement logés dans de grands arbres, ils se saisissent des *praliṅ* trop aventureux, dans l'espoir d'en obtenir un nombre suffisant pour renaître. Pendant la vie, ils ont un habitat nettement délimité dans les poignets et les chevilles, à l'endroit précisément où l'on attache les fils qui retiennent les âmes. Cependant, jamais on ne s'occupe d'appeler les *ćatŏ phut*, et, dans les cérémonies d'appel, on ne s'occupe pas plus d'eux que s'ils n'existaient pas. Ceci, et le fait qu'ils perdent de plus en plus leur sens d'âmes pour se confondre avec les quatre éléments constitutifs, permet de supposer qu'ils pourraient avoir existé dans la pensée cambodgienne avant la conception des *praliṅ*.

Ces derniers, au nombre de dix-neuf, sont répartis en deux groupes, l'un de dix, l'autre de neuf *praliṅ*, les uns étant « petits » les autres « grands ». Ils sont en rapport avec les ouvertures du corps, mais ne paraissent pas avoir de fonctions bien déterminées[3].

Le nombre dix-neuf est assez insolite, et s'il se retrouve dans les rites d'appel, les nombres neuf et sept ne sont pas moins fréquents. Ces mêmes nombres se retrouvent chez les populations de civilisation chinoise, qui les mettent en rapport avec les sept, ou neuf, ouvertures du corps. Les orifices supérieurs — oreilles, yeux, narines, bouche — étant les plus importants, en même temps que les plus nobles, l'emportent dans les rites. C'est peut-être aussi pourquoi les Chinois pour qui la femme est un être plus grossier, plus matériel que l'homme, lui ont attribué deux esprits vitaux de supplément[4].

Parmi les peuples dont j'ai passé en revue les croyances, les composantes subtiles du corps humain sont réparties ainsi :

A-Khas	3
Malais	7
Chinois, Viêtnamiens, Tai, Mán	3 + 7 ou 3 + 9

---

[1] Dauffès, *op. cit.*, p. 331.

[2] Skeat, *op. cit.*, 397. Le nombre le plus employé est cependant 5 ce qui indiquerait plutôt des survivances indiennes.

[3] Les croyances relatives aux *ârăk* offrent une grande complexité. Ceux-ci, quoique étant, par les Cambodgiens du peuple, identifiés aux *ćatŏ phut*, ne sont pas l'équivalent des *daun ta*, les esprits des ancêtres dont on se souvient encore, et ils ont des noms tels que Srei Khmâo (Dame Noire), Phovo (Bhagavati), qui indiquent des survivances de cultes çivaïtes.

[4] Sur la théorie chinoise des ouvertures, cf. Granet, *La Pensée chinoise*, p. 374 à 394. La théorie populaire admet généralement que les *p'o* supplémentaires qu'ont les femmes sont ceux des seins. Pour une autre théorie, viêtnamienne, donnant une autre explication aux *phách* supplémentaires, cf. Trần-văn-Giáp, *op. cit.*, 258.

La-quả, P'u-Noi	9 et 9 ou 9 + 1
Mán Khoanh, Mán Chàm..........................	4 + 7 + 7 et 18
Cambodgiens.	4 + 10 + 9

ce qui pourrait assez aisément se ramener à un dédoublement des esprits vitaux en rapport avec les ouvertures du corps, auxquels s'ajoutent des éléments plus subtils au nombre de trois ou de quatre[1]. Le prouvent certaines confusions, comme celle des P'u-Noi qui donnent à la femme une seule « âme » supplémentaire pour les deux seins, et comptent à l'homme neuf « âmes », ou le dédoublement des *praliṅ* en rapport les uns avec neuf, les autres avec dix ouvertures. Ce sont des différences de calcul avec des données toujours les mêmes qui expliqueraient des analogies aussi troublantes que la dix-neuvième année marquant le passage entre l'état d'enfance et l'état d'adulte chez les Chinois de l'antiquité, les Mán Khoanh, Mán Chàm et les Cambodgiens, les dix-neuf vêtements du *siao-lien*, tandis que les Mán Khoanh et les Mán Chàm ont dix-huit « âmes » et les Cambodgiens dix-neuf *praliṅ*[2].

Les *praliṅ* n'ont avec le corps qu'une association précaire, et grand est le danger qu'ils ne soient perdus. Ce danger est particulièrement grave à tous les moments importants de la vie, c'est-à-dire chaque fois que l'on entre dans une vie nouvelle, que l'on passe de la vie d'enfant à celle d'adulte, de la vie de prince à celle de roi, etc. Le tableau que j'ai présenté montre clairement que, même lorsqu'il n'y a plus au Cambodge d'appel proprement dit, reste la coutume d'amener les âmes à demeurer dans le corps à ces dangereux passages. Si les Cambodgiens n'appellent plus les *praliṅ* à la naissance, à la tonte de la houppe, mais passent encore des liens de coton aux poignets, les coutumes malaises et thaïlandaises montrent par analogie qu'ils ont dû les appeler jadis.

Rattraper les *praliṅ* se fait avec des variantes locales, mais toujours soit en se servant d'une canne à sucre noire, soit en employant un instrument de pêche. Parfois, les deux modes sont combinés. L'invocation joue un grand rôle, et si, dans certains villages, il s'engage un dialogue entre les occupants de la maison où gît le malade et les personnes qui sont allées à la recherche de ses âmes, c'est sans doute qu'il faut éviter que ne soient pas ramenés les *praliṅ* qu'il fallait.

Ceux-ci, le plus souvent, sont représentés par des feuilles. Ils sont placés soit sur le *bāy praliṅ* — on retient les âmes avec de la nourriture aussi bien au Cambodge qu'en Malaisie ou au Việt-Nam — que l'on placera près de la tête du malade où les

---

[1] Faut-il voir dans le fait que les Chinois divisaient le corps en trois parties supérieure, médiane, inférieure (cf. Henri Maspero, *Les Procédés de « Nourrir le Principe Vital » dans la Religion taoïste ancienne*, in *Journal Asiatique*, avril-juin 1937, p. 182) la raison des trois *houen*. Pour les Cambodgiens, la localisation des *bắt phut* aux chevilles et aux poignets me paraît être due à l'observation des pouls. Les Laotiens placent toujours le nœud du fil de coton « au milieu de la partie interne du poignet » (Raquez, *op. cit.*, 96) c'est-à-dire à l'endroit où bat le pouls. Il est d'ailleurs curieux de noter le peu d'importance que les Cambodgiens accordent apparemment aux battements du cœur. Nous avons vu cependant que pour l'*ācār* de Trapāṅ Slā, il y avait un principe de vie, l'*ayus thāt*, que l'on entend battre dans la poitrine et qui va dès la mort se loger dans la bannière de l'âme. De plus, si, au moment de la mort, on met des feuilles, ou des plaques d'or ou d'argent, sur les neuf, ou dix ouvertures le premier nombre étant orthodoxe, l'une des feuilles (j'ai relevé pour celles-ci des chiffres très variables : 10, 9, 6 et 5) est invariablement placée sur la poitrine. On en revient toujours à la complexité, la confusion, des notions cambodgiennes sur les principes vitaux.

[2] J'ai cité plus haut un passage de Mus supposant que les Chams auraient onze âmes. D'autre part, j'ai montré qu'ils semblaient posséder l'alternance 7/9. Il serait intéressant de chercher s'ils se servent de 11 bougies (7 + 4) pour les hommes, et de 13 bougies (9 + 4) pour les femmes.

âmes rentreront, soit directement, comme à Daṅkor, où l'on place les feuilles derrière les pavillons d'oreille, donc aussi près que possible de l'une des «portes» de rentrée des esprits vitaux.

Pour l'ordination d'un bonze, il faut, en plus du *bāy praliṅ* habituel, un *bāysī* à dix-neuf, ou neuf étages. C'est qu'il ne s'agit pas de ramener les âmes du bonze — qu'on empêche simplement de s'évader en leur donnant un *bāy praliṅ* — mais à amener en lui les âmes du *nāk*, qui sont fixées au moyen du *bāysī*, et c'est pourquoi la cérémonie s'appelle aussi *khvăn nāk* «des âmes du nāga». C'est, au propre, une cérémonie de possession.

Le repêchage, qui est plus particulier aux Cambodgiens, est, en bien des localités, réservé aux enfants. Il n'est jamais pratiqué pour l'ordination d'un bonze ou pour l'appel des âmes du paddy. Y aurait-il là quelque indication de différences d'ancienneté dans les rites? Le fait que le repêchage est plutôt réservé aux enfants tendrait à le prouver, car c'est un phénomène constant que les rites tombant en désuétude subsistent dans les coutumes relatives à l'enfance. Si vraiment l'expression *khvăn nāk* est, comme le veut Leclère, ou son informateur, d'origine siamoise, cela serait démontré. Mais la cérémonie n'a rien d'orthodoxe, et s'apparente à tout un ensemble de traditions anciennement attestées au Cambodge[1]. Il me semble difficile d'admettre qu'elle ait été importée du Siam en même temps que les textes pâlis, plus difficile encore d'admettre que l'appel des âmes du paddy, fait lui aussi avec une canne à sucre noire, soit d'introduction aussi récente, quand tout dans les rites agraires cambodgiens — ils ne diffèrent pas en cela de ceux des autres pays — trahit l'archaïsme, et quand ces mêmes rites se retrouvent dans la Malaisie islamique[2].

J'inclinerais bien plutôt à penser que la cérémonie des «âmes du nāga» fut adoptée par le bouddhisme comme, peut-être, elle fut auparavant adoptée par le brahmanisme[3].

---

[1] On sait la légende selon laquelle le civilisateur du Cambodge, Kauṇḍinya, épousa une *nāgī* (voir entre autres Coedès, *La Légende de la Nāgī*, *BEFEO*, XI et Goloubew, *Mélanges sur le Cambodge ancien*, *BEFEO*, XXIV). A la fin du XIIIe siècle, le roi Khmèr couchait dans une tour, où «l'âme d'un serpent à neuf têtes, maître du sol et de tout le royaume» apparaissait «toutes les nuits sous la forme d'une femme» (Pelliot, *Mémoire sur les coutumes du Cambodge, par Tcheou Ta-kouan*, *BEFEO*, II, 145). La légende du roi qui épousa une femme *nāga* est encore vivace dans le peuple du Cambodge, et, lors de la cérémonie du mariage, l'on joue les airs de «Dame Nāgī» et des «Nāgas enlacés»; peu après, les nouveaux mariés pénètrent dans la chambre nuptiale, l'époux tenant le bout d'écharpe qui pend de l'épaule de sa femme, pour la suivre comme Prăh Thoṅ (Kauṇḍinya) suivit la fille du roi des Nāga (cf. Guy Porée et Eveline Maspero, *op. cit.*, 213-14).

[2] Une légende que m'a contée l'*ācār* Ien Ros de Phnom Peñ prouverait l'origine çivaïte des *bāysī*. Je la donne dans toute sa naïveté : Çiva dit au Buddha : «Si tu es vraiment aussi fort qu'on le dit, je serai ton serviteur, mais auparavant, faisons une épreuve.» C'est ainsi que le Buddha se voila les yeux tandis que Çiva changé en grain de sable, alla se cacher sur le Méru. Le Buddha se dirigea aussitôt vers lui, et lui dit : «Pourquoi te changer en sable sur le Sumeru?» Çiva pensa que peut-être le Buddha n'avait fait qu'une simple supposition, et ne l'avait pas réellement vu, aussi se garda-t-il d'apparaître. Alors, le Buddha prit une poignée de sable avec Çiva dedans, dans le creux de sa main, et répéta : «Pourquoi t'es-tu changé en grain de sable?» Mais Çiva pensa encore que le Buddha n'avait fait qu'une supposition, et se garda de bouger. Alors le Buddha prit le grain de sable qui était Çiva, et celui-ci fut bien forcé de reconnaître qu'il avait été découvert. Ce fut ensuite au tour du Buddha de se cacher. Il se transforma en poussière déposée sur la nuque de Çiva, et celui-ci chercha partout, partout, sans pouvoir trouver le Buddha. Alors Çiva s'avoua vaincu. Or, il était *kru* des *yak* et ceux-ci avaient coutume de faire des *bāysī* à 5, 6, 7 étages et les lui offrir en *bon kathā* (*bon* = action méritoire; *kathā* = discours). Çiva à son tour vint les offrir au Buddha, et de là vient qu'on se sert de nos jours de *bāysī*.

[3] Tcheou Ta-kouan écrit des Khmèrs qu'ils «ne connaissent que les habitudes des Man 蠻» (Pelliot, *op. cit.*, 145). Ce ne paraît plus qu'une simple façon de parler; et les Man eux-mêmes pouvaient avoir gardé de vieilles coutumes déjà périmées en Chine propre.

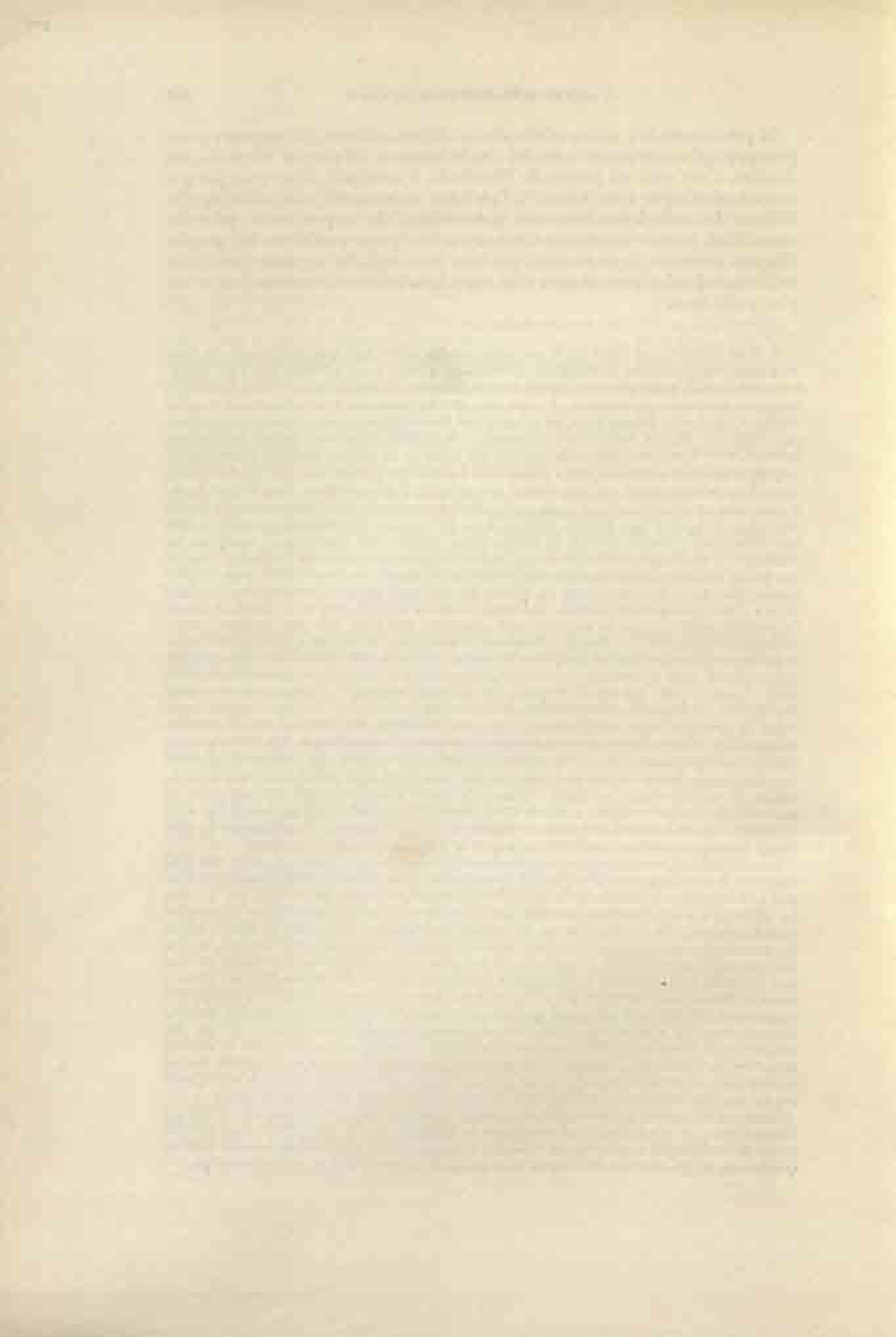
La présente étude a mis en relief quantité de ressemblances, de croyances et de pratiques qui se retrouvent entre les Cambodgiens et les peuples de civilisation chinoise, d'une part, les peuples de l'Insulinde, d'autre part. Je ne crois pas que ce soient de simples coïncidences[1]. Cela forme un ensemble assez cohérent, très différent des orthodoxies hindouiste et bouddhiste. Je ne puis croire qu'un tel ensemble ait pu être introduit au Cambodge à une époque postérieure aux grandes religions indiennes. Je pense donc que nous avons dans les croyances et les rites de l'âme au Cambodge les témoins d'un état ancien dont les documents écrits n'ont plus gardé trace.

---

[1] Il est généralement admis que le mot *praliṅ* est une contraction de *praḥ-liṅ*, et que *liṅ* vient du sanscrit *liṅga* (Leclère, *Le Buddhisme au Cambodge*, p. 197, note; *BEFEO*, XXI, 173; Ménétrier, *Le Vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le Sanscrit et le Pali*, art. *praliṅ*). Cette étymologie me paraît présumer une acception du mot *liṅga* que ne justifie pas le développement du culte çivaïte au Cambodge. D'autre part, du moment que les croyances et les pratiques se rapportant aux *praliṅ* sont plus en rapport avec la pensée et la civilisation chinoises qu'avec l'orthodoxie indienne, n'est-il pas plus logique de supposer que *praliṅ* est de même origine que le mot chinois *ling* 靈 «substance spirituelle, âme» (Couvreur)? Ce mot, qui a donné *linh* (*liṅ*) en sino-viêtnamien, *liêng* en Viêtnamien, *ryeng* en Coréen, se prononçait *lieṅ* au VIIe siècle, dans le dialecte du Chen-si tout au moins et a donné *rei* en sino-japonais du VIIIe siècle (Henri Maspero, *Le Dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang*, *BEFEO*, XX, fasc. 2, p. 97 et suiv.) a une évolution qui ne me paraît pas exclure une évolution parallèle au Cambodge (cf. Coedès, *Note linguistique* in *Inscriptions du Cambodge*, I), quelle que pût être la voie par laquelle le mot aurait pénétré au Cambodge. Dans ce cas, le mot *liṅ*, dans l'expression *liṅ ārák* (généralement traduit, sans aucun égard pour les rites mêmes, par «festin des *ārák*») serait un doublet du mot (*praḥ*) *liṅ*, et l'expression devrait se traduire : «(fête) des esprits et des *ārák*». Le compte rendu du *BEFEO* que j'ai cité plus haut donne l'étymologie *praliṅ* de *liṅga* au sujet des mots en rapport avec l'âme dans les peuplades «moï» de langue môn-khmère. Les Rongao distinguent le *mohol ling* que Kemlin appelle «l'âme vraie» et qui fait vivre le corps de même que la sève d'un arbre, et le *mohol blo* «âme-cendre» selon Kemlin qui permet une sorte de survie alors que le *mohol ling* a quitté le corps environ un an avant la mort réelle. Enfin, il existe une «sorte de périsprit» qui serait «comme le rayonnement» du *mohol ling* (Kemlin, *Les Songes et leur Interprétation chez les Reungao*, 508 et suiv.). Les Jarai n'ont pas l'équivalent du *mohol blo*; ils ne connaissent que l'*ai*; pour les Bahnar, les Halang, l'*ai* est l'équivalent du *mohol ling*. D'après l'auteur du compte rendu, *ai* viendrait du sanscrit *āyus*. Mais en viêtnamien, Cadière (*Anthropologie annamite*, p. 78) rapproche le mot *hoi* du chinois *k'i* 氣 souffle, et lui donne le sens d'haleine, principe vital, en quoi il se rencontre avec les Chinois qui donnent à *houen* l'équivalence *k'i* (cf. *Ts'eu Yuan*, art. *houen*; Granet, *La Pensée chinoise*, p. 399 et suiv.). Or le mot se retrouve avec le sens de «vapeur» en tai blanc (*ây*) en laotien (*ây*) en siamois (*ây* et en composition *ây pák* dans le sens d'haleine, respiration). Il existe également en cambodgien sous les formes *čamhây*, exhalaison, émanation, vapeur et le mot *čamhoy*, cuire à la vapeur.

Le mot (*praḥ*) *liṅ*, avec étymologie le rapprochant du chinois *ling*, ne serait donc pas le seul dans son genre. Il serait utile de trouver l'origine du mot *praloḥ* qui est souvent associé à *praliṅ*. Pour ma part je le rapproche du tibétain *la*, *bla*, *lha* «col de montagne; supérieur; âme» étudié par M. Stein (*op. cit.*, 209 à 211). *La* alterne avec *bla* (*la-ur* = rapidement, soudainement *bla-ur* = immédiatement, soudain). *Bla* est employé par les traducteurs tibétains pour rendre le chinois *houen*, *lha* pour rendre *chen* (défini par Couvreur comme «substance incorporelle, être spirituel, âme»). L'étendard tibétain que j'ai déjà rapproché du *toṅ praliṅ* s'appelle indifféremment *bla-dar* ou *lha-dar*. Au même groupe tibétain se rattacherait le viêtnamien *blơi*, ciel (Robert Schafer, *L'Annamite et le Tibéto-Birman*, *BEFEO*, XL, 439). Si, par ailleurs, on ouvre le dictionnaire de Guesdon aux mots *lah*, *lŏh*, *blŏh*, *phlŏ*, *phlos*, on s'aperçoit que l'auteur a été fort embarrassé pour les traduire, donnant avec des «?» les équivalents «soudainement, soudain, d'un bond» et que les citations qu'il donne pourraient parfaitement se rendre en traduisant ces mots par «s'élever». Le mot *lo* «sur, au-dessus», lui-même, me paraît être compris dans ce groupe. Le (*mohol*) *blo* des Rongao n'en ferait-il pas partie, et ne lui aurait-on pas donné par jeu de mot le sens d'âme-cendre (vtn. *blo*, cendre)? On aurait dans ce cas *mohol ling* + *mohol blo* = *praliṅ* + *praloḥ*.

Certes, en la question qui nous intéresse, bien des termes ont été empruntés au sanscrit par les Cambodgiens : on en a suffisamment vu au cours de cet article. Mais je crois qu'on a voulu pousser trop loin l'assimilation avec le sanscrit et le pâli, et je crois qu'il y aurait intérêt à réviser toute la question en ce qui concerne les langues môn-khmer du Centre Viêt-Nam et du Cambodge.



TROIS FÊTES AGRAIRES RHADÉ

par

Albert MAURICE

Officier de l'infanterie coloniale

Bien qu'ils pratiquent encore dans une assez large mesure la cueillette, la pêche et la chasse, les Rhadé vivent néanmoins essentiellement du riz produit par leurs *ray* [1].

Soumise à tous les imprévus atmosphériques, la croissance de la précieuse graminée est, en outre, souvent entravée par les incursions du gibier dont la brousse natale enserre de toutes parts le carré défriché. Et, si les esprits et les génies ne s'en mêlaient, bien maigre serait la récolte; aussi, comme tous les montagnards, le Rhadé ne cesse de prier et d'invoquer les Dieux tout au long du cycle agraire pour obtenir de lourds et nombreux épis. Après les petits sacrifices du choix du *ray* et du défrichement qui sont offerts individuellement, on célèbre trois grands sacrifices collectifs présidés par le chef de village sont célébrés :

1° Celui du vent destiné à arrêter la violence de la mousson d'hiver;

2° Celui du râteau sacré qui marque le début du travail plus intense dans les champs;

3° Et enfin celui qui précède l'importante période des semis. Son nom courant est *Kam buh* ou *Kam mah* [2] littéralement « sacré semailles » ou « interdit semailles ».

Avant de décrire ces trois fêtes, il n'est peut-être pas sans intérêt de donner une idée suffisamment approchée de la zone géographique où elles peuvent être observées selon des rites à peu près semblables [3].

D'une façon générale, la célébration de ces fêtes cesse dès qu'on arrive dans les régions de rizières ou dès qu'on se heurte aux villages de coutumes et dialectes *mnong* au sud et à l'ouest. Au nord, les tribus Krung et Adha (sous-tribus rhadé) forment un bloc de non célébration.

Suivons plus en détail la limite de cette aire d'extension. A l'ouest, c'est la Srépok avec une exception pour les villages (de rizières) de Eatul Sang Lan et Bandon, d'ailleurs fortement métissés de laotiens. Les villages de *ray* semi jarai de la forêt claire du nord de Bandon : Buon Ia Sup, Ia Wam et Pok observent la coutume.

Ce sont les collines orientées est-ouest du pays de Buon Tur puis le Krong Ana (fleuve femelle) qui constituent la limite sud. Le groupement Bih de Buon Tur fait exception (culture simultanée du *ray* et de la rizière).

---

(1) A ce sujet, voir la *Chanson de Damsan*, par Sabatier, *BEFEO*, 1933, p. 146 et p. 219 (en note); voir planche II, *Les statuettes décapitées* de Savankalok, par G. Coedès, *BIIEH*, 1939. t. II, fasc. 2.

(2) Comparer les mots čam : *buh* (disposer, semer) et *mah* (offrir, semer, jeter) que l'on retrouve chez les Bahnar (cf. P. Guilleminet, *Le sacrifice du buffle chez les Bahnar de la province de Kontum. La fête*, *BAVH*, n° avril-juin 1942, p. 5; voir également Cabaton).

(3) Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma profonde gratitude à G. M. Proux auquel je dois toutes sortes de précisions.

Dans la vallée du fleuve, seuls les villages qui font aussi le *ray*, célèbrent les trois fêtes (Ea Khit, Yang Bong, Coah, Yang Bch, Cư Mil, Krong Knar, Cư Srẽñ, Cư Phiang, Mi-Ga, Mghan). Font exception Kpung, Plum, Ja Jur, Ja Ea Kuat (culture exclusive de la rizière). Plus à l'Est encore, les villages montagnards de Ngo et Ktul (métis mnong-rhadé) suivent les rites des fêtes.

Les Mnong Rlam ne fêtent que le vent. Les Bih de Plao Sieng et environ fêtent le vent et les semailles. Le groupement rhadé de B. Pluk, émigré vers 1850 de la région située entre Bân Mê Thuột et Buon Ho pratique les trois fêtes, ainsi que Buon Dham, village adham émigré près du poste du Lac.

Vers l'est, la limite sud se prolonge par Mtrong et Mdlo'k villages Krao du district de Mdrak. Dans le Khánh Hòa, Buon Madung a gardé la coutume.

Les Mdhur, à quelques légères variantes près, suivent les mêmes rites (Sap, Ji, Ju, Ae Pung, Bay Enoh ainsi que les villages blô de Buon Bhi et Ae Lay et les villages kdrao de Buon Um et Ae Tlu.

Au nord, la ligne de séparation passerait par Buon Dhung, Ma Wal, Ea Yong Tah, Gram, Mlang, Ea Hun, Mbriu, Dhu et la vallée du haut Krong Hnang, tous ces villages étant exclus. Les villages mdhur de Klat et Krak à l'est du Krong Hnang célèbrent les fêtes ainsi que les Ktul de Buon Sing et Krong Buk.

A l'intérieur de l'aire de célébration, les deux villages rhadé de Knier et Dang Kang (rizières) font exception. Il y a aussi de très rares exceptions et des mélanges de coutumes de part et d'autre à proximité de la ligne que nous venons de tracer.

On retrouve les trois fêtes chez les Jarai de Cheo Reo et de Pleiku. Elles n'existent pas chez les Krung, les Adham ni chez les Jarai du Darlac (région de Plei Keñg, Cam et Tung) qui ont seulement des fêtes de case pour le riz.

Pour illustrer d'un exemple l'importance de ces fêtes dans la vie de la communauté villageoise, nous rapportons ici les faits suivants dont fut le théâtre Buon Dhung, agglomération à quelques kilomètres au nord de Bân Mê Thuột. Le chef de la fête étant mort, son successeur désigné ne voulut pas continuer à en assumer la direction.

Pendant cinq ans, les rites furent abandonnés et le malheur s'abattit sur le village. La tempête renversa les cases, le tigre prit le bétail et la lèpre atteignit plusieurs personnes. Le Devin du Bâton consulté donna la réponse des Génies furieux de la cessation des festivités agraires. Celles-ci furent, en conséquence, à nouveau célébrées dès que ce fut possible.

Aux frontières de la zone de célébration cependant, une certaine hésitation se manifeste dans la nécessité de l'observance des rites agraires annuels, ce qui nous paraît pouvoir s'expliquer par un contact avec des rites différents et étrangers.

Remarquons toutefois l'étendue relativement considérable de cette zone. Elle affecte grossièrement la forme d'une corne dont la pointe serait vers Bandon et la base s'élargirait vers le nord-est.

L'existence chez les Mnong de Poste Maître et les Gar du Krong Knô[1] de greniers du Maître du Ciel analogues à ceux des Rhadé nous paraît suffisante pour affirmer un lien ancien entre les rites qui ont pu être déviés d'un côté ou de l'autre, de leur sens primitif et de leur rigoureuse observance. A ce sujet, la comparaison avec les coutumes čam serait sans doute fructueuse.

Notons aussi, en passant, que les rites des Reungao relatifs à la même époque de la vie agraire paraissent assez différents des fêtes rhadé.

La tache adham-krung d'absence des fêtes, alors que ces tribus sont très proches,

---

[1] Voir Capitaine Huard, *Revue des Troupes coloniales*, septembre 1937, nouv. série, p. 866.

par d'autres côtés, de celles de Bân Mê Thuột nous paraît devoir mériter attention et future explication.

En résumé, ces fêtes apparaissent comme tout à fait spéciales au riz de montagne et, en contre-partie, la culture de la rizière irriguée au centre du pays rhadé apparaît comme moins enveloppée de rites.

En tout cas, le triptyque de ces cérémonies résume les conditions sacrées indispensables à la future récolte. Le lever de l'interdit de la Terre et les prières aux divinités précédées de la bénédiction des outils nécessaires à leur efficacité et à leur emploi renouvelé, ont été aussi précédés de la demande de conditions atmosphériques favorables, liée à celle de la prospérité et de la richesse, ces deux prières étant associées dans la fête du Vent.

I. — La fête du vent

La fête du vent *Kăm Angin*[1], « interdit vent » ou « sacré vent », est destinée à conjurer le vent. On demande à celui-ci de s'apaiser, de s'arrêter, de laisser s'épandre les premières pluies afin que le sol soit prêt à recevoir les semences, afin que les essaims d'abeilles puissent prendre leur essor, voler où ils veulent et surtout que les Rhadé puissent brûler leurs champs.

Elle paraît répondre à un double but, une intention individuelle d'une part, concernant le chef de village, éventuellement le propriétaire du sol « Pô lan », et collective d'autre part visant à obtenir le prospérité générale.

Cette cérémonie est donc destinée en somme à ouvrir une nouvelle phase du cycle agraire. Il n'est pas impossible qu'elle soit le résidu actuel très amenuisé de cérémonies destinées à prolonger l'action de la nature (ici par la cessation du vent de la mousson d'hiver), à aider les cycles des saisons à se prolonger et à se répéter dans un sens analogue à celui des cérémonies Intichiuma des Arunta[2].

Après la célébration du *Kăm Angin*, les villageois rhadé sont autorisés à faire les brûlis et les ayants droit peuvent recueillir les essaims, ce qu'ils ne pouvaient faire jusque-là sous peine d'accidents graves qui sont des punitions des Génies.

Bien que ce fait ne paraisse pas d'une observance aussi rigoureuse, les chefs de famille sont alors autorisés à célébrer les nombreux sacrifices de la saison sèche : pour l'habitation, la santé, la chasse, etc.

La date de cette fête varie dans chaque village ; elle se situe généralement en avril ou mai. Il ne semble pas qu'il y ait de règle bien précise pour la fixer.

C'est le conseil des plus anciens qui prend la décision et tous les habitants en sont ensuite prévenus. Quelque temps auparavant, le *Khăa kăm*[3] fait ramasser du riz, chaque case étant tenue d'en livrer une petite quantité ; avec le riz, les femmes de la case du chef préparent les jarres nécessaires au sacrifice. Ce geste exprime bien l'idée collective sous-jacente aux rites au cours desquels le chef de la fête représente toute la population du village. Il sera assisté par le *Khăa ĉai*, son adjoint. Celui-ci distribue les différentes tâches de la préparation, défrichement de l'emplacement de la cérémonie, cueillette des roseaux et bambous de la barrière, confection des accessoires, etc.

Bien qu'aucune cérémonie spéciale ne se déroule à cette porte rustique et provisoire, elle est néanmoins un des gestes essentiels de la fête, elle en est le témoin muet. Cette porte se compose de deux poteaux supportant une longue liane[4] à

---

[1] *Angin*, mot čam, p. 5 du *Dictionnaire* Aymonier-Cabaton.

[2] Cf. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les Sociétés primitives*, p. 287.

[3] *Khăa* = chef ; *kăm* = la fête.

[4] On prend une liane absolument quelconque.

laquelle sont accrochés un figuratif d'entraves d'éléphant, entraves de rotin *kung*, un bâton à fourche figurant l'ankus *kkuh* et un tube de bambou femelle *ding drong* du genre de la marmite primitive à cuire les aliments et qui sert encore couramment à la confection des gâteaux cylindriques de riz gluant ou encore en voyage.

Ce tube signifierait la possibilité de célébrer désormais les différentes festivités interdites jusqu'à ce jour. La signification de l'ankus et de l'entrave ne nous a pas été donnée. Le symbolisme nous en paraît être le suivant : assimilation de la puissance du vent à celle de l'éléphant, et avis ou demande à la mousson de refréner sa violence par l'installation des instruments avec lesquels on maîtrise le pachyderme.

Un plumeau de roseau est ajouté à ces trois objets. Nous pensons qu'il symbolise le vent, ce qui s'accorderait bien avec l'hypothèse esquissée.

Le tube pourrait bien être une offrande, de caractère archaïque, faite au vent.

Sous cette liane et ces accessoires est montée une barrière supportée par quelques poteaux de bois quelconque. Cette barrière (ou porte, car elle possède une ouverture médiane), est faite de bambous mâles et de roseaux *krôal* entrelacés. Ces derniers portent leurs fleurs.

Il y a association entre le vent et ces *krôal*, que dans les savanes rhadé, le vent de la saison sèche fait sans cesse onduler à son puissant souffle[1].

Au côté sud de la porte est accrochée une sorte de tête grossière formée de l'excroissance d'une liane *bon ening* et appelée à cette occasion *ko sôh* « tête mauvaise » (?), dans laquelle sont fichées d'assez longues lancettes de bambou. Cet engin serait l'image du *Yang Brieng*, Génie de la malemort aux longs crocs : *prong egei* « grandes dents ». Il serait donc là pour effrayer le vent[2].

Nous avons observé cet ensemble dans plusieurs villages. Mais sa place ne paraît pas très bien déterminée, car nous l'avons vu parfois sur le sentier de la source à l'ouest d'un village. Nous croyons cependant que sa place normale est à l'est, face au vent d'hiver et à l'Orient, direction que nous avons vue couramment observée dans les rites.

Immédiatement à côté de cette porte, un emplacement de 4 à 5 mètres de côté est défriché et sarclé autour d'un petit arbre *ana edan*, arbre commun de la broussaille des alentours des villages.

Après avoir fait dans la case du chef un sacrifice d'invocation d'appel aux Génies, *wah ti sang*[3], l'assemblée se rend au lieu du sacrifice portant le vin de riz nécessaire, la viande de la victime, un porc châtré, *un bông* et une jarre *bo*.

Deux bols contiennent les petits morceaux de porc et un mélange de vin et de sang. Un troisième contient un fil de coton et de la cire vierge. A côté est disposé un panier en forme de corbeille à pied cylindrique *hmăng*. Y sont posées deux défenses d'éléphant, grossières images taillées dans un bois tendre et une corne de rhinocéros du même modèle.

D'autres accessoires sont nécessaires :

1° Le pot à miel ; *bưng hni mă ea hnoê* « calebasse miel prendre », calebasse à large ouverture munie d'une anse de rotin[4] ;

---

[1] Un lien analogue paraît enchaîner le faux kapokier blanc (au tronc épineux et aux magnifiques flocons neigeux) et l'esprit ou la force de l'eau ; en effet, les portes de ce genre élevées sur le sentier de l'eau sont faites de poteaux de kapokier.

[2] Les Mnong de Poste Maître fabriquent, à l'occasion d'un de leurs sacrifices agraires dans les champs, une sorte de tête assez semblable qu'ils appellent *buk bu*.

[3] *Wah ti sang* « offrir dans maison ».

[4] Le mot *hlin* qui signifie en rhadé « cire » peut être rapproché du sanscrit *alin* « abeille noire » et comparé au mot čam *hani* de racine commune à toute l'Indonésie (voir le *Dictionnaire* d'Aymonier et Cabaton, p. 508).

2° Le *giê mơ dao*, sorte de petit couteau à tranchant dentelé qui servira à détacher l'essaim;

3° Le *giê pua* (ou *kna*) qui sert à secouer la branche ou le tronc pour faire fuir les abeilles;

4° Le *giê tah huoê*, simple bâton, remplit le même office;

5° Le tison *hrăh pui* destiné à enfumer l'essaim.

Parmi ces objets, la calebasse, le petit marteau et le couteau sont sacrés. Ils servent d'année en année et sont gardés dans une espèce de panier en vannerie au-dessus du foyer de la salle commune. Ils sont ainsi rapidement couverts de suie et de poussière et leur remplacement ne serait actuellement l'objet d'aucune cérémonie.

Sur l'*ana edau* qui représente les arbres *ktung* et *kjar* sont fixés sept, parfois dix, figuratifs d'essaims sous forme de planchettes semi-circulaires de bois tendre rehaussés de points noirs tracés au charbon. Cet arbuste a été choisi, sans doute, en raison de son allure générale qui rappelle d'assez loin le port et la teinte d'écorce des arbres à abeille.

Une pelote de ficelle, *kley bil* ferait aussi quelquefois partie des accessoires, sans doute pour descendre au sol la récolte de miel au bout d'une longue cordelette.

La cérémonie du *kăm angin* a lieu l'après-midi à 14 heures ou à 16 heures. Il n'y a pas d'orchestre de gongs, le tam-tam n'est pas sorti au dehors.

L'officiant prononce une prière plus ou moins longue suivant les endroits :

« *Ô Seigneur Roi Tlua, Seigneur Kbua Lan, Maître créateur de l'eau, Maître qui faites surgir les arbres, qui nous accordez les enfants, qui donnez, gardez et conservez notre descendance, voici deux hottes que nous vous portons pour vous offrir, vous rendant hommage, à vous Dieu, à vous Déesse.*

Pour que nous ayons la fraîcheur dans la maison, la paix dans le village, voici trois pains de cire, trois pelotes de ficelle, la corbeille d'offrande où nous avons disposé la corne de rhinocéros et les défenses d'éléphant que nous versons en tribut aux Dieux. Voici deux hottes que nous offrons à vous Dieu, à vous Déesse, désirant que tous soient en bonne santé : les frères éperviers, génies du village, et tous les garçons frères, cousins et neveux; que les femmes s'éloignant sans prendre garde n'aient pas d'épouvantes soudaines, qu'elles ne quittent pas la case, ainsi pour ceux qui iront à la cueillette, ramasser du bois mort ou à la recherche des fourmis rouges, et pour ceux qui iront pêcher au filet ou à la ligne, voici une jarre bô *pleine de vin de riz, un porc châtré que nous disposons pour les Dieux. Ne nous envoyez pas de vent, ne faites pas luire les éclairs, que le souffle*[1] *des boucliers et des sabres ne cherche pas à toucher nos demeures.*

C'est pourquoi je vous invoque, vous féroce rhinocéros, tigre audacieux, éléphant à la défense recourbée, portez-vous plutôt au village de l'Ouest, vers le hameau de l'Est, nous avons déjà porté ici deux hottes et payé notre tribut, nous souciant de plaire aux Dieux et désirant qu'il y ait assez de pluie fine, et beaucoup de bonne pluie, que maïs et concombres arrivent à maturité. (Aussi) j'invoque Seigneur Roi Tlua, Seigneur Kbua Lan, créateur de l'eau, semeur des arbres, afin que nous obtenions du Dieu du Ciel, de la Déesse Du, qu'ils nous donnent la semence du millet, qu'ils nous donnent les familles du paddy, qu'ils nous gardent en tout temps, alors nous pourrons encore déterrer la racine ening, *et encore extraire la patate, et de nouveau porter les outils à creuser. Que dorénavant nous ayons la fraîcheur de*

[1] Voir texte A.

la touffe de ramie et la tranquillité de la touffe de coton. Nous désirons la santé de nos corps. Que le piment planté devienne bien sec et que l'aubergine plantée mûrisse. Nous avons bâti la case du ray, que le millet vienne bien, que le paddy pousse, que nous n'ayons ni stérilité, ni sécheresse, que le filet d'eau (de nos prières) parvienne au fleuve, que la montagne puisse nous entendre.

Je vous invite à manger ce porc avec nous, à boire ce vin. Je vous invite, poissons des fleuves, à bien faire monter les poissons de la mer. Que les abeilles demeurent sur les arbres à miel, qu'elles s'y posent correctement; aussi j'invite les abeilles à venir essaimer à l'endroit habituel et qu'elles y arrivent bien. Et c'est achevé, c'est fini. Je vous appelle, mânes des morts de jadis, des morts d'autrefois, des morts depuis longtemps, du temps des aïeux, c'est terminé.

Je vous appelle, mânes des morts sur le dos, des morts sur le côté, mânes des morts sinistres, des morts d'épidémies, des morts nocturnes, des morts dans l'obscurité, de ceux qui sont morts de froid, de fièvre, mânes des fœtus, mânes des morts-nés (?). Venez avec nous manger ce porc, nous boirons ce vin ensemble.

Ainsi l'affaire est achevée et la chose percée. Ô Dieux!» [1]

Aussitôt après l'officiant bénit l'arbre à miel symbolique en prononçant une invocation spéciale :

«*Maintenant je vous bénis en faisant glisser l'eau goutte à goutte. Voici une jarre* bô *de vin et un porc châtré, désirant que les abeilles se posent en des endroits favorables, désirant qu'elles se laissent tomber aux bons endroits.*

Alors, que les poissons du fleuve fassent bien monter les poissons de la mer, que les abeilles viennent se poser sur les arbres klung djar, *aux endroits favorables.*

Ainsi l'affaire est achevée et la chose percée. Ô Dieux!» [2]

Cette prière s'adresse aux divinités qui paraissent présider aux activités agraires : le Dieu du Ciel, Créateur des Eaux qui a planté les arbres et dispense ses bienfaits; les dieux Thus et Krua Lan qui auraient la forme de serpents. Elle leur demande prospérité et fécondité en échange des présents symboliques qui ont été offerts. La prière demande aussi à l'éléphant, au tigre, au rhinocéros d'aller plutôt vers le village de l'ouest, le hameau de l'est. Au cours de la bénédiction de l'arbre à miel, mention spéciale est faite des activités de la pêche, et un vœu singulier est formulé : «que les poissons du fleuve fassent bien monter les poissons de la mer».

Une autre version invite les Dieux locaux, des sources des collines, des ravins et celui des arbres à miel, en y comprenant l'*ana mant*, sorte de banian.

Ensuite a lieu la cérémonie de la cueillette de l'essaim, l'officiant frappe l'arbre et s'écrie en enfumant (*hor*) les branches :

«*Hé, nous prenons les abeilles et nous les donnons à d'autres. Ainsi les épis se recourbent lourds, et nous aurons des essaims toujours pour vous de plus en plus grands. Quand on montera, n'ayez pas peur, comme nous aujourd'hui. Ainsi les possesseurs du sol désirent que les Génies fassent connaître que les mânes vous fassent savoir à vous, arbres à miel, que sur vous se posent abeilles en grand nombre. Que vous sachiez bien comprendre les abeilles, lorsque vous les cueillez des arbres. Laissez-en subsister quatre ou cinq pour la semence, pour qu'elles puissent appeler de nouveau les leurs, pour qu'elles puissent encore appeler leur famille en grand nombre.*

---

[1] Voir texte A.

[2] Voir texte B.

Si nous montons pour prendre tous les essaims jusqu'au dernier, que les abeilles viennent encore se poser.» [1]

Ainsi se termine la cérémonie proprement dite [2].

Beaucoup continuent à boire le vin de riz chez le chef de village. D'autres rentrent chez eux. Il est interdit de travailler. Les étrangers ne doivent pas pénétrer dans le village. C'est une signification supplémentaire de la barrière dont nous avons déjà parlé. Ces prescriptions ne sont plus observées avec la même rigueur qu'autrefois; avec les exigences de la vie nouvelle, elles tombent rapidement en désuétude.

Il est possible que l'interdit se soit étendu autrefois à chaque case. Ainsi, au milieu et en haut de chaque porte d'entrée, sont attachés un fragment de *boh ening*, une plume de poulet et un bouquet de roseau en fleur.

Ce jour-là, l'eau doit être portée dans des calebasses tenues sur la tête ou sous les bras. Toutefois, pour remplir les jarres, l'usage des longs bambous creux est admis.

Il nous a semblé que ces rites étaient revêtus d'un assez grand souci de secret et que les étrangers n'étaient pas particulièrement les bienvenus au déroulement de la fête. Peut-être les Rhadé craignent-ils particulièrement la colère du vent ? Car nous ne croyons pas qu'actuellement cette tribu tienne encore secrets quelques-uns de ses usages, sauf peut-être les pratiques des sorciers maléficients ou se croyant tels, qui doivent soigneusement se garder de toute curiosité et surtout de celle de leurs compatriotes.

A propos du vent, ajoutons qu'il existe un sacrifice spécial destiné à apaiser la colère de cet élément. Suivant le cas, on dit *hlao angin* «guérir vent» ou *kăm jhăt thun bang* «interdit mauvaise année». Dans le premier cas, la cérémonie ressemble assez à celle que nous venons de décrire : on construit une porte de kapokier et de roseaux et on sacrifie un poulet et une jarre. Au-dessus de la porte est suspendu un cercle de bambou. Mais, détail intéressant et qui semble le reste d'un sacrifice humain : on sacrifie un gibbon *kra kua*, on lui coupe la tête et on pique celle-ci au bout d'un bâton. Les Rhadé ajoutent que le singe représente un homme qui empêche le passage des mauvais Génies.

Beaucoup d'entre eux, sans doute pour ne l'avoir jamais vu, confondent ce sacrifice avec le *Kăm Angin*.

Les choses paraissent plus compliquées quand on célèbre le sacrifice du «Kăm jhăt thun bang». C'est l'intervention du Sadet qui est alors demandée. Un interdit très sévère s'applique à tout le village. Tous les sentiers sont barrés. L'eau est obligatoirement portée en calebasse sur la tête. On sacrifie un buffle blanc.

II. — La fête du râteau

C'est le deuxième des grands sacrifices agraires communaux. Il semble qu'après la conjuration du vent, cette fête soit destinée à obtenir des puissances surnaturelles l'autorisation du sarclage et du travail au champ pendant une plus longue partie de la journée, et en particulier l'après-midi en entier. On peut aussi, bien que ce ne soit pas clairement exprimé, la considérer comme une fête de bénédiction des outils : en effet, le râteau est béni à la fin de la prière, que voici :

Ô Dieu Nghi qui restez en terre, Dieu Mghan qui restez en haut, qui nourrissez notre descendance, qui veillez sur nos enfants, qui les gardez et les donnez. Dieu Mtao Tlua,

---

[1] Voir texte C.

[2] Dans certains villages, on sacrifierait en outre deux poulets blancs.

Dieu Kbua Lan, créateur des eaux, semeur des arbres, dispensateur de toutes les sortes de pluie, voici deux hottes que nous vous offrons en tribut soucieux de vous plaire, voici une jarre duè, pleine de vin et un jeune coq blanc, car nous désirons la fraîcheur pour toutes les cases, et la tranquillité pour tout le village, nous désirons la fraîcheur pour tous les frères éperviers, Génies du village, et la tranquillité pour tous les frères et neveux de la population. Que nous puissions sarcler du matin jusqu'au soir. Aussi ne nous envoyez pas de vent, ne faites pas luire les éclairs, que l'âme du sabre et du bouclier ne nous apporte pas de stérilité, que rien ne nuise à nos cases. Quand nous porterons le riz cuit au champ, l'eau au nouveau ray, quand nous sarclerons jusqu'au soir, que nous ne trébuchions dans le bâton, que les épines ne nous accrochent point, que nous n'éprouvions ni gêne, ni ennui. Aussi, j'invoque les Génies des monts, des environs, les Génies des eaux courantes, Génies des fourmis et termites, Génies des éclairs et du tonnerre. Après-demain matin donnez les nuages noirs, après-demain soir donnez la pluie, la pluie fine sans arrêt pendant un mois, la pluie épaisse qui tombe sans cesse durant un jour. Nous désirons le calme et la fraîcheur pour nos corps. Aussi j'appelle en haut les Génies des nuages blancs, j'appelle en bas les Génies des nuages blancs, la Princesse Dung Dai, Princesse aux seins pendants, Princesse au long pilon qui garde et qui nourrit — le Dieu Roi Kla, la Reine Klu; j'invoque la Déesse Du et le Dieu du Ciel qui veille sur les semences de toutes les espèces de millet, qui garde tout le long de l'année. Dorénavant, gardez encore les garçons qui s'éloignent et les filles qui, s'écartant des cases, risquent des frayeurs soudaines.

Voici deux hottes que nous avons portées, que nous offrons en tribut aux Dieux.

Que le vent ne bouleverse rien, que le tourbillon ne dévaste pas nos cases, qu'il n'y ait pas d'épidémies à proximité chez les autres.

Alors, aujourd'hui, que tous les frères éperviers Génies du village, tous les neveux aient une fraîche habitation.

Quant à ceux qui ignoraient l'interdiction, filles ou garçons, ils ont choisi un bœuf, un buffle; prenez leurs âmes maintenant et finissez de vous en occuper car nous désirons vous faire de belles offrandes.

Ainsi c'est complet, c'est fini, retournez, Génies des morts d'autrefois, mânes des morts anciens, vous mânes des morts de jadis, morts du passé, morts d'avant, morts du temps des aïeux, morts du temps des aïeules, mânes des morts sur le dos, mânes des morts sur le côté, mânes des morts sinistres et des épidémies, mânes des morts par nuit obscure, mânes des morts de froid, mânes des morts de fièvre, mânes des avortés, mânes des morts sans témoins, venez manger cette poule avec nous, et boire ce vin.

Ainsi la chose est achevée et l'affaire expliquée. Ô Dieux! » [1]

Rappelons que nous n'avons pas trouvé trace d'une telle cérémonie dans les rites de construction de la case, alors qu'elle existe chez les Dayak de Bornéo [2].

Les habitants sont prévenus, mais à voix basse. Le coadjuteur du Khôa Kăm passe dans chaque case et dit en voilant sa voix : *Drey ngu Kăm hwar* « nous faisons la fête du râteau ». La raison de cette précaution est parait-il, la crainte de mettre au courant de l'approche des semailles, les tourterelles, les sangliers et autres bêtes sauvages qui s'en iraient ensuite déterrer les semences.

Le râteau ou *hwar* [3], qui donne son nom à la fête, est une sorte de fourche rustique à 4 ou 5 pointes détachées à l'extrémité d'un bambou et maintenues écartées par deux ou trois tiges entrelacées.

---

[1] Voir texte D.

[2] Voir Nguyễn-văn-Huyên, *Introduction à l'étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie du Sud-Est*, in *Austro-Asiatica*, Documents et travaux publiés sous la direction de Jean Przyluski, t. IV.

[3] Ce mot *hwar* nous semble parent du čam *hawak* « gratter », racler (Voir *Dictionnaire*, Aymonier, p. 521).

Comme pour la fête du vent, les offrandes sont un porc et une jarre *bô*. En outre, il est sacrifié un coq blanc. Le lieu du sacrifice est celui que nous avons déjà mentionné. Cet emplacement avec l'existence de l'arbuste *edau* en son centre est le lien le plus concret, le plus tangible des trois fêtes : il en est le cadre obligé. Devant l'arbuste sont fixés deux bambous qui serviront d'appui au râteau. Le premier de la hauteur d'un homme, a servi à empaler une tête de coq blanc, le bec bizarrement maintenu entr'ouvert par une petite tige de bambou. Le deuxième beaucoup plus long, se recourbe vers le sol sous le poids de quatre plumes blanches, et de trois bracelets de bambou. Il porte à son extrémité une aile de poulet.

Plus près de l'officiant, c'est-à-dire un peu à l'ouest est posée une table d'offrandes, le *kning*[1], lattis de bambous encadré de quatre planchettes aux extrémités découpées en forme de corne. Nous y trouvons une soucoupe contenant du vin de riz, un bol de cuivre renfermant du sang; son aspect vétuste et noirâtre indique suffisamment qu'il est réservé aux cérémonies *Kâm*. Deux tubes de bambou, coupés assez courts, sont remplis le premier de morceaux de foie, de cœur, de cervelle, le deuxième d'un mélange de vin et de sang.

Plus à l'ouest encore, à quelques mètres, est attachée la jarre, accompagnée d'un large bassin de cuivre rempli d'eau.

Un peu plus loin enfin, sous un grossier auvent de branchages *thés* sont rassemblés les assistants devant qui l'officiant est assis (sur un petit billot de bois « *mong* »).

La prière commence, l'officiant versant l'eau d'une petite soucoupe lentement, dans la jarre. Elle est accompagnée de l'orchestre de la batterie des gongs et du tam-tam apportés de la case du Chef : trois gongs renflés, deux gongs plats.

Mais le ton de la prière, l'intensité et le rythme de la musique sont comme ralentis et adoucis. On dirait, plus que d'habitude, une supplication pleine d'humilité et de la crainte que trop d'insistance ne réduise la générosité des génies.

Il nous a semblé que la mélodie, un peu simplifiée se jouait sur trois notes seulement et différait de la mélodie ordinaire[2].

Après la première partie, l'officiant s'approche du râteau et le bénit en récitant une courte invocation :

« Alors je bénis en versant goutte à goutte le sang du coq (mêlé) au vin de la jarre duê, voici deux hottes que nous offrons en tribut, soucieux de plaire aux Dieux, désirant la fraîcheur pour la maison, et la tranquillité pour tout le village et tous les cousins et neveux et que lorsque sera finie la prière des fêtes, nous ayons le riz cuit au ray, l'eau au ray fraîchement défriché, les uns désirent sarcler jusqu'à la tombée de la nuit, les autres voudraient bêcher jusqu'au coucher du soleil.

Alors, ne nous envoyez pas de vent, ne faites pas luire les éclairs, que l'âme des sabres et des boucliers ne nous apporte ni la stérilité, ni la misère au village. Ainsi c'est complet et fini. Ô Génies ! »[3].

La prière débute par un appel au Dieu Mghi et au Dieu Mghan[4] alors que la prière de la fête du vent invoque en premier lieu le Dieu Roi Tlua et le Dieu Roi Kbua Lan et que celle des semailles commence par le Dieu Roi Kla et le Dieu du Ciel.

---

(1) A des échelles variables, ce meuble rituel, table d'offrandes, se retrouve dans tout l'arrière-pays montagnard des tombeaux Katu aux poteaux de sacrifices mnong (Voir Le Pichon, *Les chasseurs de sang*, *BAVH*, n° 4, octobre-décembre 1938).

(2) Voir de Gironcourt, *Études de géographie musicale*, in *Bulletin de la Société des Études indochinoises*, 1942.

(3) Voir texte E.

(4) Voir note 5, p. 198.

L'énumération initiale des Divinités est plus courte, mais on retrouve Dieux et Déesses dans le corps de la prière. Des vœux de tranquillité et de prospérité sont formulés. Une expression demande d'écarter les malheurs de la guerre « ewa khil dao », le souffle du sabre et du bouclier, et tous autres obstacles, que les Génies des monts, des rivières, ceux des termites et du tonnerre, apportent la pluie source de fécondité. Suit un appel à différentes puissances, en particulier les esprits des cirrus et des stratus aux formes extraordinaires qui sont le refuge céleste des âmes des trépassés. La prière se termine par l'appel des mânes de toutes sortes, appel qui est l'appendice nécessaire de presque toutes les prières Rhadé.

En bénissant le râteau, le premier répète sommairement les principaux vœux de la cérémonie.

Actuellement, à Bân Mê Thuột, le Kăm Hwar est célébré la veille immédiate du Kăm Buh, mais ce doit être pour des raisons modernes de commodité. Il est vraisemblable qu'autrefois la durée séparant les deux cérémonies était plus longue et qu'elle était période interdite.

Le Kăm Hwar aurait donc le caractère d'un sacrifice préparatoire à la grande démonstration du Kăm Buh. Ce serait l'invitation pressante, mais faite sur un humble ton de supplication au Maître du Ciel, de daigner venir participer aux prochains rites des semailles.

III. — La fête des semailles

Cette fête est l'ouverture officielle et solennelle du temps des semailles, mais elle est en même temps une prière accompagnée d'offrandes et la représentation magique d'un heureux avenir.

Empreinte de gaieté, à la différence des deux fêtes qui la précèdent, elle se termine par de nombreuses libations; elle est ainsi comme un dernier sursaut de joie avant les pluies tristes et monotones de l'été.

Les nouveaux champs ont été défrichés [1], après les brûlis, ils ont été sarclés et ceux qui ont déjà fourni une ou plusieurs récoltes ont été à nouveau nettoyés et bêchés. De nombreux orages ont déjà arrosé la terre rouge qui se pointille vite de jeunes pousses vertes. Un des anciens du village, le Khôa Căi [2] adjoint au Khôa Kăm chef de la fête, s'enquiert alors de l'état des différents champs et de l'avis des habitants.

Le chef de la fête décide ensuite de la date de la cérémonie, mais cette date n'a rien d'impératif [3]. Un accident mortel, un décès, un incendie, pourront retarder le sacrifice. Ici, plus peut-être que partout ailleurs, le temps ne compte guère.

Il faut de multiples appels pour réunir en effet, une fois le jour de la fête arrivé, tous les participants et mettre un terme aux préparatifs, surveillés en principe par le chef de village.

Il manque toujours quelqu'un ou quelque chose. Les appels fusent et retentissent un peu partout autour de la case du chef.

Enfin, tout est prêt et la procession se forme lentement. Il s'agit d'accompagner le Maître et Dieu du Ciel jusqu'à son champ où il va s'installer. Son effigie et celle de sa femme, grossièrement taillées dans un morceau de faux kapokier, viennent en tête

---

[1] Le même champ rhadé est cultivé deux et trois ans de suite en moyenne.

[2] *Khôa* veut dire « chef », *căi* « distributeur ».

[3] Les Rhadé qui, pour certaines cérémonies (offrandes mensuelles aux morts), font attention à l'époque de la Lune, n'y prêteraient pas garde dans ce cas. Ce sacrifice a lieu généralement en mai. Un informateur a prétendu qu'il fallait le faire à la Lune obscure *mlan hlam tian*, « lune dans ventre ».

portées par le prieur qui tient également un bol de vin de riz [1]. Le génie de la pluie vient ensuite armé d'un pot rempli d'eau. Puis deux porteurs sont chargés d'une jarre représentée par une calebasse. Le Khôa Kăm suit, tenant le Génie du Mal, statuette du même modèle que les premières, mais le triste personnage de bois est mal en point, un sabre lui fend la tête, une cangue lui maintient les épaules en place et il porte de grosses entraves aux pieds. Derrière, marche l'éléphant bâté de son roof rempli de gongs (cercles découpés dans de vieilles calebasses) et surmonté d'une arbalète et d'un carquois garni de flèches. La colonne par un se prolonge par le rhinocéros, le sanglier, le porc-épic, le cerf, la caille, la civette. Le tam-tam précède des animaux et oiseaux plus petits : la perruche, la tourterelle, le lapin, le paon, l'écureuil, la souris, le ver de hanneton, le perroquet. De jeunes garçons renforcent l'orchestre, porteurs de nombreux gongs de même type que ceux de l'éléphant de tout à l'heure. Enfin une place importante est réservée au tigre qui précède les vrais gongs et un énorme tam-tam. Un porteur est chargé d'une petite latte sur laquelle le tonnerre est figuré sous forme d'éclairs et de cercles de feu tracés au charbon [2].

Depuis la case du chef, la colonne s'ébranle lentement et marche de même. L'officiant — nous ne disons pas le prêtre, car il n'en existe pas ici à proprement parler — récite sur le ton habituel, un peu plus lentement peut-être, la prière d'usage. Il devra l'avoir récitée entièrement avant l'arrivée au lieu de la fête.

Pendant le parcours, le génie de la pluie puise de l'eau de sa calebasse à l'aide d'une soucoupe de cuivre et arrose, de temps en temps, le Dieu du Ciel d'ondées rafraîchissantes et magiques, à l'amusement des spectateurs [3].

Tout le monde se dirige vers le *ray* miniature. Celui-ci aménagé sur le sentier de la source ou de la rivière, a déjà vu se dérouler quelques jours auparavant les fêtes du vent et du râteau [4].

En réduction a été représenté un champ rhadé avec les accessoires. Une barrière le sépare des broussailles environnantes et dans les brèches pratiquées ont été disposés des pièges en miniature, piège à lance, lacets, piège-assommoir, lancettes aiguës. A l'ombre de l'arbuste *edau*, image de l'arbre à miel, ont été édifiées deux huttes de *ray*, l'une pour loger le ménage des dieux, l'autre pour lui servir de grenier (*Sang Aê Adiê* « maison maître du ciel »).

C'est un escalier sacré [5] aux degrés nombreux et serrés, noirci de crasse et de fumée car il sert d'année en année, qui donne accès à la case.

---

(1) La représentation de l'homme est rare chez les Rhadé. La fête des semailles est un des cas où elle peut être observée. Les attributs sexuels sont exagérés, la facture est grossière, les bras sont rapportés sur le corps à l'aide d'une cheville. Dieu et Déesse portent des colliers tracés au charbon. Le mauvais traitement infligé à Yang Liê (« Démon », littéralement « Génie épuisant ») proviendrait en particulier de ses propositions déshonnêtes à l'épouse du Maître du Ciel. Ce mauvais génie est celui des épis vides et secs; il symbolise la stérilité. Attaché sous la case du Dieu du Ciel, son châtiment sera de recevoir toutes sortes d'excréments venant du premier étage. Dans certains villages il est décapité.

(2) Le tonnerre au pouvoir du génie du ciel semble indiquer un rapprochement possible avec le *Bok Glaih* bahnar et les divinités similaires des tribus du Kontum. Pour les Rhadé, le génie du ciel est aussi celui du tonnerre.

L'ordre de la procession, sauf pour les principaux personnages, ne paraît pas très fixe. La représentation des différents animaux varie aussi d'un village à l'autre, ainsi la fourmi, le buffle sauvage ne sont pas partout représentés, d'autres peuvent être oubliés et cela ne semble pas tirer à conséquence.

(3) La foule n'est pas considérable.

(4) L'est du village semble être généralement préféré à un autre endroit.

(5) Cet escalier est appelé *eăn Aê Adiê* « escalier maître ciel », ou *eăn adrŏk* « escalier crapaud ». Les légendes rhadé racontent qu'autrefois le crapaud avait de fréquentes relations avec le Dieu du Ciel, ainsi que la grenouille d'ailleurs.

Cette latte taillée en proportions très allongées, de même que la hauteur relative de la demeure du Dieu du Ciel, semble symboliser l'élévation et l'éloignement, la majesté de la Divinité.

Les quatre colonnes de cette cabane sont des bambous dont les extrémités portent, fichées, le bec maintenu ouvert par de petits bouts de bois, quatre têtes de poulets blancs sacrifiés; à côté est en outre plantée une grande tige de bambou mâle qui dessine une large courbe sous le poids de trois bracelets de fibres entrelacées et d'une aile de poulet blanc. Ces bêtes immolées au bec entr'ouvert et les plumes semblent être là pour avertir les Génies et plus spécialement l'Être suprême du sacrifice offert en ce lieu.

Sont appuyés à la case les outils des semailles, les deux bâtons qui servent de plantoirs, le tube à semence, un couteau et le râteau primitif qui a servi à sa propre fête. Tous ces instruments sont sacrés et conservés, sans trop de cérémonies d'ailleurs, à la case du chef[1].

Le grenier, de même structure que la hutte d'habitation, est à deux étages : le premier est vide pour l'instant, le deuxième est rempli d'énormes paniers et de vases pleins de paddy — c'est-à-dire en l'occurrence, de terre rouge[2] — qui déborde déjà.

En effet, si le Dieu du Ciel n'a pas encore semé, sa récolte passée était telle que le paddy n'a pas diminué. Sous le grenier ont été posés une cithare primitive[3], un tam-tam minuscule formé d'un entre-nœud fendu de bambou, appelé *tuk mbruk* et employé couramment dans le champ pour chasser les oiseaux pillards de grains. Une potence rudimentaire fichée dans le sol supporte une riche batterie d'images de gongs toujours découpés dans les calebasses, et les mailloches de bois tendre correspondant à ces gongs gisent à terre. Aux colonnes du grenier sont fixées les cordes supportant le xylophone rhadé[4], de bambou, qui a cinq touches (les xylophones jarai et sedang possèdent onze ou douze touches). Une liane relie à la case le bruiteur appelé *tak-blak* et formé d'un long bambou fendu dont les claquements effarouchent les voleuses mésanges. Des grains de coton sont déposés en un petit tas à l'ouest des petites cases et devant elles.

A côté, ont été préparées les offrandes sur deux grands plateaux de cuivre, l'un contenant sept poulets bouillis qui ont été choisis de plumage blanc, l'autre des poulets supplémentaires offerts pour la circonstance. Devant ces victimes, sur une table d'offrande rustique faite d'un lattis[5] posé sur des planchettes assemblées, voici trois bols, le premier contenant divers morceaux des principaux organes des poulets : cervelle, foie, cœur, intestins; le deuxième a reçu le vin de riz, mélangé au sang des animaux sacrifiés, et le troisième contient des graines de coton. Ces graines représentent la semence du paddy. Si l'on utilisait en effet du vrai paddy, le Dieu du Ciel le reprenant et ce paddy représentant en vraie grandeur, en somme, la récolte à venir, celle-ci serait nulle. Telle est du moins l'explication donnée à Bān Mê Thuột. Il se mêle à ce fait un souci de ce qu'on peut appeler magie imitative. On peut l'exprimer dans ce souhait : «Comme le fruit du coton éclate de milliers de fibres longues, candides et soyeuses, que nos grains en donnent chacun des milliers, gros

(1) Respectivement *gĭt somur* (bâton semer) *dĕng mnuh* (tube semer) *hwar* (râteau). La hachette et l'arbalète dont nous parlerons plus loin n'ont pas le même caractère sacré.

(2) Une prière demande que la terre se transforme en paddy.

(3) En rhadé *gông*; = jouer de la cithare = *pe gông*. Voir M. Colani *BAVH* et *BIIEH*, t. II, fasc. 1, pp. 112, 719, 63 B, en malgache, *valiha*.

(4) En rhadé et en jarai, *kôk*.

(5) Cette tablette, d'un type commun chez tous les montagnards, porte en rhadé le nom de *kawl* qui est celui du lit de camp de parade dont la forme se rapproche de la table d'offrandes.

dorés et délicieux». Quant au cotonnier, il est considéré comme un symbole de fraîcheur et de légèreté[1].

Une marmite d'eau est placée à proximité.

Mais la procession arrive. Le maître du ciel et son épouse prennent possession de la hutte. Le génie malfaisant, diable ou démon, est jeté à terre sous la case ou encore attaché à une des colonnes du grenier. La jarre théorique sans laquelle a été fiché le siphon nécessaire — courte baguette de bambou «jut» — est posée en face du couple divin, ainsi que la latte, attribut foudroyant du Jupiter rhadé.

Les participants mettent en place les gongs en miniature et le faux tam-tam sous le grenier, tandis que les véritables sont disposés sous un abri sommaire, couvert de branchages où se tiendront les joueurs.

Les animaux sauvages en réduction sont rangés en colonne par un à l'intérieur du *ray*, ce qui est assez peu logique en somme, mais plus commode. Quand tout est prêt, l'officiant vient s'asseoir sur un tambour devant les offrandes et face à l'est. Derrière lui s'alignent ses sept adjoints assis sur leurs talons. Les joueurs de gongs se répartissent leurs rôles, non sans discussions parfois.

Après avoir versé un peu d'eau dans la jarre, l'officiant commence la première récitation de la prière à cet endroit, mais c'est la même prière qui a été dite au cours de la procession. Elle est relativement courte, comparée à la plupart des autres oraisons rhadé. Son texte n'est pas fixe et sa contexture varie avec chaque village :

«*Ô Dieu, Dieu Roi Kla, Princesse Klu, Désse Du, Dieu du Ciel, Génie des nuages blancs des altitudes, Princesse Dung Dai, aux seins allongés, au long pilon, j'invoque le Dieu Roi Tlua, le Dieu Kbua Lan, Dieu Mghi en terre, Dieu Mghan en haut, vous qui nourrissez les semences du millet, les familles du paddy, qui les gardez en tout temps, voici deux hottes d'offrandes que nous vous donnons à vous tous, pour semer le ray divin, pour y faire les trous avec le plantoir, désirant que l'augure du vautour soit favorable, et que les présages de Mlang Kwei soit bons, désirant que la nuit et le jour soient favorables, afin que l'on puisse s'occuper de semer, désirant que la croissance s'opère après les semailles. Il ne faut pas nous envoyer la stérilité et la sécheresse, car nous désirons du crachin en suffisance, de la bonne pluie. Deux hottes ont déjà été apportées, offertes et données aux Dieux. Je prie le rhinocéros méchant, le tigre audacieux, l'éléphant aux défenses recourbées, de se porter au village de l'Ouest, au Hameau de l'Est, souhaitant la fraîcheur pour tous, la tranquillité au village entier, souhaitant que tous les frères et neveux soient bien.*

Demain, après-demain, donnez-nous la pluie fine qui ne s'arrête pas durant un mois, donnez-nous la pluie dense qui tombe durant tout un jour, car nous désirons fraîcheur et tranquillité pour nos corps.

Que les nuages noirs de l'Ouest puissent crever, que les nuages noirs de l'Est puissent tomber près de la case du ray, qu'il se répande une grosse pluie, que la pluie laisse couler l'eau froide, accordez-nous la pluie sombre, donnez-nous l'averse nocturne.

Je prie les ruisselets de devenir des ravins, le grand fleuve de descendre des montagnes; qu'ils entendent cette prière de manger avec nous sept poulets, de venir boire cette jarre.

Aussi j'appelle le python à la peau tachetée, le serpent souche, le soleil, la Déesse Du, le Dieu du Ciel, j'appelle les Génies des montagnes et des environs, les Génies des eaux courantes, les Génies des termites et des fourmis, les Génies du tonnerre et des éclairs, qu'ils nous donnent le matin de sombres nuages et de la pluie le soir, car nous désirons que le sentier du ray soit humide, et que la piste du village soit arrosée. Alors c'est achevé, c'est fini, retournez-vous en, Génies des morts d'autrefois, mânes des morts de jadis et vous morts auparavant,

[1] Dans le même ordre d'idées, voir P. Guilleminet, *Le Sacrifice du buffle*, *BAVH*, 1942, note 57, p. 24, les mêmes équivalences se retrouvent chez les Rhadé.

j'appelle les mânes des morts anciens, les mânes des morts antiques, les mânes du temps des aïeux, les mânes de ce temps-là, temps de nos grands-pères, les mânes de ce temps-ci, temps des petits enfants, les mânes des morts sans témoins, les mânes des morts dont on n'a rien dit, mânes du fondateur du village tête du poteau, mânes des lisières du pays, mânes qui surveillez les neveux du village, mangez le poulet et donnez-nous du paddy, buvez le vin et donnez-nous du millet.

J'appelle les mânes des morts couchés sur le dos, les mânes des morts couchés sur le côté, les mânes des morts sinistres et des morts par épidémies, les mânes des morts par nuit sombre, les mânes des morts de fièvre froide, les mânes des morts par avortement provoqué par les sorciers » [1].

On invoque en premier lieu le Dieu Roi Kla [2] et la Reine Klu. Ce mot Kla pourrait bien être l'Allah des Arabes introduit par les Cam. Son épouse et son nom Klu s'expliquant sans doute par raison de symétrie purement littéraire pour l'assonance [3].

Au deuxième rang des puissances sollicitées vient le Maître du Ciel, la divinité rhadé qui se rapproche le plus semble-t-il de la conception de l'Être suprême [4], puis l'officiant appelle divers autres personnages, entre autres la déesse Dung Dai que l'on retrouve chez les Bahnar, les génies serpents, le génie cactus.

Les demandes sont exposées ensuite : bons présages, images, pluies, récoltes, santé, etc. Et comme il est prescrit, la prière se termine par l'appel aux mânes [5].

Il y a trois récitations successives, tandis que retentissent les gongs sonores et le sourd tam-tam, et que les coadjuteurs ponctuent la prière et en marquent la cadence par des battements rythmés de leurs mains. En outre, après chacune des trois récitations, le plus vieux de la bande pousse sur un ton aigu un cri un peu prolongé [6], qui a pour effet de mettre l'assistance en joie et, à chaque intervalle, l'officiant verse un peu d'eau dans la jarre.

Les gongs et le tam-tam se taisent, la troupe des jeunes enfants s'empare des faux gongs et du faux tam-tam qu'ils frappent au même rythme que s'ils étaient de véritables instruments [7]. Leur amusante ardeur fait si bien qu'à la fin il ne reste plus beaucoup de gongs intacts pour le Maître du Ciel.

Il y a encore trois récitations de la même prière pendant ce silence de l'orchestre. Sept fois donc, nombre sacré, les Génies ont été implorés, de même qu'il y a sept

---

(1) Voir texte F.

(2) *Kla* veut dire chauve, le Dieu Kla n'a pas de cheveux. Il existe une divinité mnong également frappée de calvitie et elle apparaît aussi dans les rites agraires.

(3) Comme le R. P. Kemlin l'a noté pour les Rongao, les Rhadé balancent leurs phrases par des mots de même assonance.

(4) La conception d'un Dieu supérieur aux autres divinités n'est pas très nette chez les Rhadé. Ce Dieu du Ciel est surtout invoqué pour les sacrifices relatifs à la culture ; cependant ils ne disent pas *yang* «Génie», mais *Aê*, c'est-à-dire «Seigneur» ou «Grand-père» ou encore «Dieu».

(5) Voir en annexe le texte de cette prière, Texte A. La Déesse Dung Dai nourrit ses enfants en rejetant ses seins très longs par-dessus ses épaules. Les Dieux *Tlua* et *Khua Lan* seraient des serpents. On peut rapprocher ce dernier mot du čam *Tabuak lan* plante comestible (*Dictionnaire*, Cabaton, p. 86) *Ana ghi ghan* est le cactus, plante sacrée souvent gardée au milieu du *ray* ainsi que certaines espèces de zingibéracées. Les deux Génies *Mghi* et *Mghan* inférieur et supérieur, sont aussi deux serpents, ils seraient donc en relation avec les cactus (?)

L'officiant demande aux puissances surnaturelles de détourner les calamités et les fauves du village même, et de les envoyer de préférence aux autres et de diriger au contraire sur les champs du village la pluie des lourds nuages noirs. Détail à noter : le Génie du Jour, le soleil, est invoqué.

(6) Le vieux qui répond ainsi, comme les montagnards se hèlent les uns les autres dans la forêt et les collines, symbolise le Maître du Ciel répondant à l'appel des hommes.

(7) Les enfants prennent part à ce jeu avec beaucoup d'entrain, on pourrait ainsi ajouter aux différents amusements des petits Rhadé ce jeu qui a un caractère sacré.

officiants et sept poulets blancs. Ainsi, de retour à la case du chef Săng Kăm, on boira sept jarres. Mais maintenant les invocations se terminent par celle de l'aspersion des semences :

« *Maintenant, je bénis en versant doucement l'eau goutte à goutte. Que nous puissions nous occuper des semailles, que la croissance succède aux semailles, que nous évitions la stérilité et la sécheresse, que les pousses surgissent en trois nuits, qu'en cinq nuits ou en deux nuits apparaissent les rangées, car nous désirons que cela pousse bien, que le ray pousse en entier, qu'il y ait des pièges de tous les côtés, que le maïs croisse en grandes touffes, que les concombres se multiplient, que le tabac porte de grandes feuilles, qu'il y ait de tout et que tout porte des fruits. Ô Dieux!* [1] »

Ensuite, ont lieu les semailles rituelles. Les sept notables prennent les outils sacrés et procèdent aux opérations [2]. Le premier manœuvre alternativement les deux longs plantoirs, le suivant verse le grain dans les trous ainsi pratiqués. Le troisième, jouant le rôle du génie de la pluie, arrose copieusement ses partenaires, le champ, et un peu tout le monde.

Les graines de coton reçoivent encore une ondée bienfaisante, ainsi que le pied de l'arbre à miel et même les figuratifs des greniers remplis de terre.

La fête devient un jeu, les vieux s'amusant comme des enfants. C'est à celui qui arrosera le plus son voisin. A Bân-Mê Thuôt, en 1936, la cérémonie se prolongea même par une baignade générale à la rivière et une bataille pacifique à coups de gouttelettes d'eau.

Mais le riz du Maître du Ciel pousse magiquement très vite et les animaux sauvages ont déjà fait irruption dans le champ. Leur extermination ne tarde pas. A tout seigneur tout honneur, le tigre reçoit un violent coup d'une petite hachette en travers du mufle [3].

Certains sont exécutés à coups de flèches, les autres sont assommés, transpercés ou pris aux lacets dans les pièges. Les museaux de gibier sont séchés au premier étage du grenier. Seul échappe au massacre l'éléphant dompté par les hommes : il restera au service des Dieux auxquels il a apporté de précieux gongs [4].

Un concert rustique est enfin offert au Dieu du Ciel avec les instruments que nous avons reconnus sous la case.

Avant d'abandonner le lieu de la cérémonie, de nouvelles barrières faites d'arceaux de bambou sont placées autour du champ. On rassemble les outils sacrés qui retourneront à leur place dans la case du chef, afin de servir à nouveau l'année suivante.

Contrairement à ce qui se passe pour le sacrifice du râteau, on ne boit pas en dehors de la case. La consommation des offrandes a lieu dans l'habitation du chef du village.

Sept jarres sont attachées à leurs poteaux dans la salle commune. Le sacrifice et les prières sont faites suivant les rites habituels. L'officiant est tourné vers l'est entre les jarres et les offrandes. Trois fois encore la prière est dite, trois fois le vieux fait entendre son petit cri et trois fois l'officiant verse un peu d'eau dans la jarre. Après

---

(1) Voir texte G.

(2) Avant de pratiquer des trous, le premier officiant trace de son pied droit un trait à terre pour le guider dans son travail.

(3) C'est l'officiant qui préside et procède aux exécutions, en particulier des bêtes les plus malfaisantes (tigre, rhinocéros). Les assistants s'amusent avec les autres.

Ce sont les chasseurs en titre du village qui se chargent d'aider l'officiant. Cette fête des semailles est donc en même temps une cérémonie collective de magie imitative préfigurant les chasses futures.

(4) Cet éléphant laissé au Maître du Ciel, est paraît-il, un éléphant spécialement dressé à la chasse et à la capture.

la récitation, il est procédé à l'offrande aux mânes ; l'accompagnement du tam-tam et des gongs est aussi de rigueur. La femme du chef de la fête boit la première, puis le chef de la fête, ensuite toutes les femmes, puis les sept coadjuteurs, officiant en tête, et finalement tous les hommes. La beuverie terminée il y a repas cérémonieux des poulets sacrifiés, après que le chef de case et son épouse en ont consommé de petits morceaux.

Ainsi ont été accomplis les rites. Mais la fête n'est pas finie. La température du mois de mai fait aussi sentir son poids. Des cases voisines, des jarres sont apportées et tous boivent à tour de rôle. Les conversations s'animent. Les amis des joueurs de gongs les relèvent de leur service pour leur permettre de boire. C'est l'atmosphère des jours de fête qui se créé ainsi lentement.

Tous les humains se réjouissent [1], car le Seigneur des Cieux est satisfait. Ses greniers débordent d'un paddy lourd et abondant. Il a goûté de tous les simples plaisirs champêtres qui sont aussi ceux des Rhadé. S'il en est ainsi, pourquoi sa bonté ne se manifesterait-elle pas à l'égard de ses enfants de la montagne ? Sûrement, il leur enverra la pluie suffisante et nécessaire, bienfaisante et opportune. Il écartera du *ray* les bêtes dévastatrices et les plus audacieuses tomberont dans les pièges. Cette année les greniers seront pleins !

Cette description de la cérémonie des semailles soulève de nombreuses questions et mérite quelques remarques. Nous nous trouvons en face d'un ensemble de rites et d'opérations dont la signification générale est claire et dont le déroulement tient à la fois de la magie imitative et de la magie conjuratrice. L'avenir est préfiguré sous des couleurs heureuses et favorables. La pluie est demandée au Génie du Ciel qui répond aux hommes, et leur envoie l'eau indispensable. Invisible, le crapaud est cependant présent et l'on ne peut s'empêcher de penser à certaines observances des tribus australiennes [2] associant elles aussi le crapaud à la pluie. A ce sujet, il semble que l'on doive faire un rapprochement avec les rites spéciaux dus au *yalet* de l'eau : lui aussi exige les battements de mains, lui aussi exige le sacrifice de bêtes blanches, en particulier de poulets blancs. Donc, la pluie tombe abondante et il y a évocation des loisirs champêtres du Rhadé que la saison des pluies retient à son *ray* : il joue de ses instruments et improvise des chansons pour sa belle. Cet heureux temps se double du plaisir de la chasse aux pièges car la fête des semailles est aussi un rite collectif de chasse avant les cérémonies que chaque chasseur accomplit individuellement.

Finalement les greniers sont pleins et la terre féconde a libéralement accordé la richesse. Symbole de prospérité également, l'arbre *edou* a couvert de son ombre favorable toute la cérémonie. Il représente les grands arbres à miel, *ktung* et *kjar*, propriété des *pô lan* [3] car il porte sept ruches sauvages. La joie qui règne et n'est pas seulement feinte, est le gage du bonheur futur.

L'enjeu de toutes ces prières est tellement important que le Rhadé y apporte une insistance, marquée, croyons-nous, par cette procession unique dans les fêtes de

---

[1] On observe des présages le jour de la fête. S'il pleut c'est un indice favorable. Mais il est malsain que quelqu'un meure ce jour-là au village, ou qu'un ouragan ou un coup de vent renverse une case. Retenir que l'animal néfaste par excellence le *droah* dit chevreuil, n'est pas représenté parmi les autres animaux de la brousse, son pouvoir est peut-être supérieur à celui des hommes.

[2] Voir Frazer, *Le rameau d'or*. D'autre part, les Rhadé attribuent la pluie aux *khăm*, les gros nuages noirs. On retrouve la même association que dans les faits observés à Timor et relatés par Frazer. Notons que les gongs magiques sont taillés dans de vieilles calebasses, noires également, et ayant contenu de l'eau pendant de longs mois. Il semble donc que nous nous trouvions en face d'une association d'idées analogue.

[3] Voir *Le Coutumier rhadé*, d'Antomarchi.

la tribu, et sans doute aussi par cette répétition du nombre 7 qui paraît revêtir un caractère sacré. Les Mnong bâtissent aussi de petites maisonnettes du Génie du Ciel, et des greniers pleins sont représentés dans la plupart de leurs tribus du Haut Krong Knô jusqu'au poste Le Rolland, mais la fête correspondante n'a pas lieu à la même époque [1].

Sans parler plus longtemps des coutumes *mnong*, disons que la fête des semailles présente chez les Rhadé, un sens collectif limité à la communauté villageoise il est vrai, mais très net. Au moment du changement de saison, lorsque les orages plus fréquents annoncent le retour proche des longues pluies, le chef de village représentant tous les habitants préside cette cérémonie. C'est plutôt une vice-présidence. En effet, c'est le Maître du Ciel qui doit ouvrir l'époque des semailles. Après lui, le chef de village ensemence son champ; alors seulement tous les habitants peuvent travailler aux leurs car l'interdit a été levé; à partir de ce moment l'on pourra vivre et dormir au *ray* sans crainte de se voir foudroyé.

Mais, pendant la durée de la fête, le village observe quelques interdits. Autrefois, la rigueur de ces coutumes devait être plus grande : les sentiers devaient en porter la marque à quelque distance, et l'étranger devait rester au village jusqu'à la fin de la période interdite. Maintenant encore, il est défendu de travailler, de porter hachette, houe et coupe-coupe sous peine d'être puni par la foudre [2]. Il est défendu aussi de porter l'eau dans une hotte et on doit porter les calebasses sur la tête [3]. Toutefois, l'eau peut être puisée et portée dans les longs bambous qui servent aux sacrifices. Les restes de la fête ne peuvent être touchés et doivent demeurer au champ du Génie du Ciel, au bord du sentier. Pour l'accompagnement musical on ne peut se passer du gong plat *khok*.

L'importance accordée à la fête peut se mesurer aussi à ce fait que toute une organisation et une hiérarchie est établie pour sa célébration. Le maître des cérémonies est le chef de village, et il est donc le gendre de son prédécesseur. Lorsque l'action de l'administration a changé le chef de village, les Rhadé conservent néanmoins le maître des cérémonies qui n'est plus alors que *Khôa kâm*. Il est assisté du *Pô trung čai* c'est-à-dire celui qui prend note de ce qu'il y a à faire et rafraîchit la mémoire du chef. Le sacrifice se faisant avec les poulets et le riz recueillis dans toutes les cases, le *Pô čai* est, en particulier, chargé du ramassage de ces offrandes.

Vient ensuite le *Pô riu yang* ou *Pô wap yang* [4] qui est l'officiant et dont nous avons vu les occupations. Le *Pô kwu* [5] est la voix sur terre du Dieu du Ciel et nous l'avons entendu. Le *Pô kjuk* [6] est chargé du maniement des plantoirs. Le *Pô buh* place les graines dans les trous. Le *Pô sǎr ea* [7] représente le Génie de la pluie. Les autres officiants sont appelés *pah kngân* «frapper mains».

Le maître du sol *Pô lân* ou, si l'on préfère, le mari de la propriétaire, est de droit chef de la fête s'il se trouve dans le village.

L'ensemble de ces personnages tient conseil et prend les décisions concernant les sacrifices. Il est au moins probable que l'arrivée des Européens au Darlac et

[1] Cette cérémonie mnong a lieu au début de chaque année après la récolte. C'est un sacrifice collectif de propitiation pour attirer sur le village la bénédiction des Génies, y garder la santé et y développer la prospérité.

[2] Cette crainte de la foudre renforce l'opinion émise plus haut sur le rôle du Dieu du Ciel, Maître du Tonnerre.

[3] Ce mode de portage n'est pas (ou n'est plus) employé couramment. Il est utilisé par les Cam.

[4] «Celui prier Génie».

[5] *Kwu* = appeler. C'est plutôt un cri, comparer le vietnamien *kêu*.

[6] *Kjuk* = action de percer avec un long bâton.

[7] «Celui asperger eau». L'action de jeter des graines à la volée se dit *srui*.

l'ouverture de ce pays ont déjà influé beaucoup sur l'observance des coutumes. Elles étaient déjà formées de nombreux éléments différents et elles évoluent encore.

Pour terminer, notons dans les croyances rhadé la présence ou l'esquisse d'un courant de tendance religieuse dualiste : l'être suprême représentant à l'occasion d'un rite agraire le principe du bien et le génie *Yang Lie* symbolisant le principe du mal.

TEXTE A

KAM MO'NG ANGIN

INTERDIT DE VENT

O aé mtao tlua[1], *aé khŭa lan aé pô mjing ea aĕ pô pla*
Ô seigneur roi Tlua seigneur Khŭa terre maître qui créer eau maître planter

k'yao, pô bi mao anak jĕa, kĕa kmar pô thar pô brei, anăn bưng
arbre faire avoir enfant impôt garder descendant conserver donner voilà hottes

dua jĕa tuh duh kơ aé aduôn bi édăp anôk sang bi
porter payer verser s'occuper à grand-père grand'mère faire frais emplacement case faire

ênăng anôk buôn anăn klin tlao kpei klei tlao kwăng, knăng mah mjưng
tranquille endroit village voici cire trois pains corde trois pelotes panier offrandes à pieds

mdong mdu mla tuh jĕa kơ aĕ aduôn anăn bưng dua jĕa tuh kơ
disposer corne défenses verser tribut à aïeux voilà hotte porter tribut verser à

aé brei kơ aduôn čiăng bi jăk jih adei tlăng yang buôn jih
grand-père donner à grand'mère désirer faire bon tout frère épervier génie village tous

adei amuôn ekei tlach kriê mniê dăm bĕăt dăm êmĕăt
frère neveu garçon négligence garder femmes il ne faut pour il ne faut pas sortir quitter

pŭk sang, da hiu di boh kpoh djuh bi luh hdăm asuo[2] *da*
abri case autres aller chercher fruit ramasser bois faire prendre fourmi chien autre

hiu yao da hiu kriu anăn kpiê čĕh bô, un bŏng duh kơ aé duôn angin
aller pêche autre aller pêche voici du vin jarre ho porc châtré penser à aïeul vent

dăm dja kmlă dăm ba cwă khil dao dăm duah bling
il ne faut porter éclairs il ne faut porter, souffle bouclier sabre il ne faut chercher toucher

pŭk sang anăn kao iêo di hi emĕh knhŏng êmŏng jhŏng emăn kŏng
case alors moi appeler vous rhinocéros féroce tigre audacieux éléphant courbées

mla ih ba buôn yu pŭ ngŏ anei bưng leh dua jĕa leh tuh
défenses vous porter village ouest hameau est ici hotte déjà porter tribut déjà verser

duh leh kơ aĕ duôn čiăng ea hlim bi mdu ea hjan bi drah bi truh
penser déjà à aïeux désirer eau crachin faire assez eau pluie beaucoup faire arriver

kmun ea ktor kao iêo aé mtao tlua aé khua lan pô mjing ea aé
concombre eau maïs j'appelle seigneur roi Tlua seigneur Khua qui créa eau Dieu

pô pla kiao bi mao aĕ du aé die pô brei mjĕh kue
qui planter les arbres faire avoir maître Du maître ciel propre donner semence millet

pô djue thun mlan anăn êning tlach lŏ tih knik phal tlach
propre famille année mois alors «ening» loin encore creuser bambous à creuser loin

lŏ dja mong anei kơ anăp bi edăp phun brăng bi ênăng phun kpach
encore porter dorénavant faire frais touffe ramie faire tranquille touffe coton

---

[1] Voir note 5, p. 198.

[2] *Hdăm asuo* littéralement «fourmi-chien», sans doute parce qu'elles mordent. Ce sont les grosses fourmis rouges qui font leurs nids dans les arbres en assemblant les feuilles. Les Rhadé en sont friands et les ajoutent volontiers, à l'occasion, à leurs soupes de légumes auxquelles ces insectes donnent une saveur acidulée.

čiăng bi soach asei mlei pla amrĕ bi koóng pla trông bi kaï

désirer faire bien portant corps planter piment faire sec planter aubergine faire mûre

ngă brua puk hma kué bi krïě mdiě bi jĭng dăm duah kzing koóng

faire travail hutte ray millet faire venir paddy faire créer il ne faut chercher stérile sec

anăn ea diĕt kơ dhông krông prông kơ čư̆ hmư kao ieo ih ŭn

et eau petite au ravin fleuve grand à montagne entendre moi appel vous porc

bơng hrăm mnăm kpiĕ hbit anăn kao ieo kăn krông bi jăk đi

manger ensemble boire vin avec alors moi appeler poisson fleuve faire bon monter

kăn ksi bi jăk dơng hnoĕ ktơng kjar bi jăk gam khăm bi jăk lĕ

poisson mer faire bon rester abeille arbres à miel faire bon poser endroit faire bon tomber

anăn djăp anăn lek kao ieo atao mơng mu atao mơng kei atao mơng

alors complet alors fini j'appelle mânes de jadis mânes autrefois mânes du temps

aĕ aduôn dưm anăn djăp anăn lek kao ieo atao djiĕ kăp

des aïeux il y a longtemps alors complet alors fini j'appelle mânes des morts sur le dos

atao djiĕ čiăng atao djiĕ mdrăng atao djiĕ ĕăt atao djiĕ

mânes des morts sur le côté mânes morts de sinistres mânes des morts froid mânes morts de

ongăh da atao djiĕ proh djiĕ kaŏk ŭn di ih bơng hram kpiĕ

fièvre autre mânes des morts avortés morts placenta porc vous mangez ensemble vin

mnăm mbit anăn sir boh tlah klei o aĕ.

buvez avec alors complet affaire percée chose à Dieux.

TEXTE B

TUH ANA KJAR

BÉNIR ARBRES À MIEL

Anei tuh trĭng klĭng trŭĕ ih ana ktơng kjar kpiĕ cĕh bŏ ŭn bĭng

ici verser goutte à goutte bénir vous arbres à miel de vin une jarre bŏ porc châtré

čiăng hnoĕ bi jăk gam kham bi jăk lĕ anăn kăn krông bi

désirant abeille favorablement se poser endroits bons tomber alors poissons fleuve faire

jăk đi kăn ksi bi jăk dơng hnoĕ ktơng kjar bi jăk gam anăn

bien monter poisson mer faire bien dresser abeille arbres à miel faire bien se poser alors

sir boh tloh klei o aĕ.

complet fruit percée chose à Dieux.

TEXTE C

INVOCATION AUX ABEILLES

(Texte dû à Y Ju de Buon Tur Ea Mdhar)

Boch! mă hnoĕ lek anăn ba kơ arang anăn mao mdiĕ bi kuăn lek

Hé! prendre abeille fini alors porter à autrui alors avoir paddy être recourbé et

anăn bi mao hnoĕ nanao hlong kơ di ih prông edei — da mdĭ ih

faire avoir abeilles toujours jusque à vous grand au-delà — Quand grimper vous

amao klei hlan msĕ si hmey aney — sơ nan kơh hley pô lăn bi yang

pas chose frayeur comme nous ici — Ainsi donc qui maître terre faire génies

thao bi atao sang kơ ktơng kjar di ih bi ih hnoĕ gam lu di ih

savoir faire mânes connaître à arbres à miel vous faire vous abeilles poser beaucoup vous

krăl mă bi jăk kơ di ih mă hnoĕ ktơng kjar di di ih lui mao

reconnaître prendre bon à vous prendre abeilles arbres à miel faire vous laisser avoir

pă ema kruh kơ mĕh gơ lŏ ba găp iao ba djuĕ bi

quatre cinq nids à semences donc encore porter famille appeler porter familles faire

lu da mdi ih mā he tơl jih hŏ leh knoĕ ktưng kjar
beaucoup. Quand grimper vous prendre alors jusque tout donc fini abeilles arbres à miel

mao lŏ gam.
avoir encore se poser.

TEXTE D

KAM HWAH
FÊTE RITUELLE

O aĕ mghi dŏk ti lăn aĕ mghan dŏk ti dlông pŏ rong anăk
Ô seigneur Mghi rester à terre, seigneur Mghan rester en haut maître nourri enfant

jĕa kŏa anăk kmâr pŏ thiĕ brei aĕ mtao tlua aĕ kbua
descendance garder enfant rejeton qui garder donner seigneur roi Tlua, seigneur Kbua

lăn pŏ mjing ea pŏ pla kiao pŏ bi mao ea hlim hjăn anăn
terre maître devenir eau maître planter arbres, maître faire avoir eau crachin pluie alors

bưng dua jĕa tuh duh kơ aĕ aduŏn dơ kpiĕ cĕh due mnŭ knŏ kŏ
hottes deux offrir verser penser à aïeux vin jarre «dues» poulets blancs mâles

čiăng bi edăp jih săng čiang bi enăng anŏk buŏn čiăng
désirant que fraîches toutes les maisons désirant que tranquille emplacement village désirant

bi ĕdăp jih adei amuŏn buŏn săng da jing dơng mơng aguah
que frais tous les frères neveux du village de la maison que devenir depuis matin

jah tơl tlăm anăn angin dăm djă kmlă dăm ba ewa
sarcler jusqu'au soir. Alors le vent ne nous apporte pas les éclairs ne nous porte pas le souffle

khil dao dăm duah ksing dăm duah bling pưk săng
du bouclier du sabre il ne faut pas chercher stérile il ne faut chercher à nuire case maison

dơ djă esei kơ hma ea kơ enah da jah lĕ tlăm giĕ dăm
que porter riz cuit au ray eau au nouveau ray que sarcler tomber soir bâton il ne faut

guĕ erŏe dăm kwăk dăm duah mnăk gan anăn ieo yang
empêcher, lianes il ne faut accrocher, il ne faut chercher gêner alors j'appelle des génies

čư čăn lăn ala yang ea juŏr muŏr hlam yang grăm kmlă aguah
des monts environs génies eaux courantes, termites fourmis génie tonnerre éclairs matin

mlih brei knăm tlăm mlih brei hjăn hlim amao tư mlăn hjăn
après donner images noires soir là-bas donner pluie crachin sans cesse un mois pluie

amao tư hrŏe asei mlei čiăng bi enang edăp anăn kao ieo kơ dlông yang
sans cesse jour corps désirer être tranquille frais alors j'appelle là haut génies

ayat kơ gŭ biăt esă hbeă dung dai hbĕa tai ksao hlao dlông pŏ
nuages blancs en bas nuages cirrus reine Dung Dai déesse allonges seins pilon long qui

rŏng pŏ thiĕ aĕ mtao klu hbĕa klu ieo aĕ du ae die pŏ thiĕ
nourrit qui garde seigneur roi Kla déesse Klu j'appelle Dieu Du Dieu Ciel qui surveille

mjăh kuĕ djuĕ pŏ thiĕ rŏ thun mlăn dưn nei kơ anăp ĕkei tlach
semence millet espèces qui garde complète année mois. Dorénavant garçon loin

krie mniĕ tlach lă bĕăt tlach lŏ eneăt pưk săng bưng leh dua jĕa
garder filles loin encore faire peur loin encore craindre cases hottes déjà porter tribut

tuh duh brei kơ aduŏn anăn angin dăm klung drung dăm
verser offrir donner à Dieux. Alors vent il ne faut bouleverser tourbillon, il ne faut

lưk pưk sang arăng dăm duah jiĕ giăm anăn ara anei jih adei
dévaster cases autres il ne faut chercher morts proximité alors aujourd'hui tous les frères

tlăng yang buŏn jih amuŏn adei bi edăp anŏk pưk săng
éperviers génies du village tous les neveux petits frères faire frais emplacement cases

hlei pŏ ŭă amao thao kư kyăm mniĕ ruăh drei ĕkei ruăh pŏ emo
à ceux qui ont eux pas connaître interdit filles aimer eux garçons aimer mêmes bœufs

kbao buah mă mngăt anei leh duh čiăng bi jăk bhat čiăng kơ yao
buffles choisir prendre âmes ici et penser désirer faire bon désirant joli bon

anăn djăp anăn leh wĭr yang djiê êlao atao djiê só pô djiê
alors complet alors fini retourner génies mort avant mânes morts anciens propres morts

da dưm atao mong mu atao mong kei atao mong aê mong aduôn dưm da
autrefois mânes depuis jadis mânes du passé mânes des aïeux des aïeules autrefois

atao djiê kŭp djiê čiêng atao djiê mdriêng mdrăm atao djiê
mânes morts sur le dos des morts sur le côté mânes morts sinistres épidémie mânes mort

mlăm mmăt atao djiê eăt atao djiê engoh atao djiê proh atao djiê
nuit obscure mânes morts froid mânes morts fièvre mânes morts avortés mânes morts

plê mnŭ ih bŏng hram kpiê ih mnam mbĭt anăn sir boh tloh
laisser poule[1] vous mangez ensemble vin vous buvez avec alors complet chose percée

kley o aê.
affaire ô Dieu.

TEXTE E

KLEI TRÔČ HWAR
AFFAIRE GÉNIE RÂTEAU

Anăn kao tuh trêng dơ erăh mnŭ knô kơ kpiê ceh duê bưng dua jŭ
Alors je verse goutte à goutte sang poule mâle à vin jarre «duê» hotte porter tribut

tuh duh kơ aê aduôn čiăng bi edăp jih săng čiăng bi enăng jih buôn
verser à aïeul ancêtre désirer faire frais tout case désirer faire tranquille tout le village

jih amuôn adei leh kru kyăm kam guam[2] anăn ecy kơ hmă ea kơ enah
tout neveu frère fini appel choses interdites alors riz à ray eau à nouveau ray

da čiăng jah lê tlăm da čiăng jĭk leh tlăm anăn angin dăm
les uns désirer sarcler tomber soir les autres désirer bêcher fini soir alors vent il ne faut

dja kmla dăm ba ewa khil dao dăm duah kring dăm
apporter éclairs il ne faut amener souffle bouclier sabre il ne faut chercher stérile il ne faut

duah bling buôn puk săng anăn djăp anăn leh o yang.
chercher autre village case alors complet alors fini ô Génies.

TEXTE F

KLEI RIU YANG KĂM BUH
AFFAIRE PRIER GÉNIES SACRÉ SEMER

O aê aê mtao klă hbêa klu aê du[3] aê diê yang ayŭt biut
Ô Dieu Dieu roi Klă reine Klu Dieu Du Dieu du ciel Génies nuages blanc

eal hbêa dung dai tai ksao hlăo dlông iêo aê mtao tlua, aê
des altitudes reine Dung Dai pendante poitrine pilon long j'appelle roi Tlua Dieu

kbua lăn aê mghi ti lan, aê mghăn ti dlông pô rông mjeh kuê djuê
Kbua Lan Dieu Mghi en terre Dieu Mghan en haut qui nourrir semence millet famille

mdiê pô thiê pô thun mlău anăn bưng dua jĕa tuh duh
paddy qui gardez vous année mois la hotte porter sur la tête offrandes verser s'occuper

kơ aê brei kơ aduôn anei dơ kpiê kjuh mnu kjuh brei kơ di ih
à Dieu donner à grand'mère ici d'une part vin sept poules sept donner à vous

---

[1] Mânes des morts sans témoins, des malemorts pour qui on n'a pas tué de poule.
[2] Interdit de la parole, comme de parler aux beaux-parents.
[3] En mnong, «Ndu» serait l'être suprême — comparer l'invocation rhadé.

jih jâng buh hma aê kjuh hma aê čiăng bi jăk čim tlâng
tous semer ray Dieu percer les trous ray Dieu désirant faire favorable vautour
mlâng kwei čiăng bi jing dâm duah ksing kơông čiăng hlim
oiseau «mlang kwei» désirent faire devenir il ne faut chercher stérile ser désirant pluie fine
bi mân hjân čiăng bi jăk bung leh dua jéa tuh duh brei kơ
faire assez pluie désirant faire bonne hotte déjà porter offrandes verser s'occuper donner à
aê aduôn ieo emêh kuhông emông jhông emân kông mlâ ba
Dieu déesse j'appelle rhinocéros mauvais tigre audacieux éléphant courbes défenses porter
buôn yŭ pŭ ngŏ čiăng bi edâp jih jang bi ênang jih buôn čiăng
village Ouest hameau Est désirant faire frais tous faire tranquille tout village désirant
bi jăk amuon adei mgi aguah dih brei ea hlim bi amao tu mlân
faire bon neveux frères cousins. Demain après demain donner pluie faire ne pas cesser mois
brei ea hjân amao tư hrôč asei mlei čiăng bi enâng bi edâp knâm ting
donner pluie pas cesser jour corps désirer faire tranquille faire frais nuages noirs côté
kơ yu brei djŏ knâm ting kơ ngŏ brei jé lĕ hlam pưk hma hjân tuh
Ouest donner juste nuages noirs côté Est donner près tomber dans case ray pluie répandre
éa mô hjân bi rô ea ăt brei hjân mmăt brei hjân mlâm ieo
eau grosse pluie faire couler eau froide donner pluie sombre donner pluie nocturne j'appelle
ea diet doh hrie mong đhong krông prong doh hrie mong čư hmư ieo
eau petite couler venir depuis ravin fleuve grand couler venir de monts entendre appel
mnŭ kjuh bong hrăm kpiê kjuh mnam mbit. Anan ieo tlân mngă
poules sept manger ensemble jarre sept boire ensemble. Alors j'appelle python fleuri
ala kpang yang hrôe aê du aê diê ieo yang čư čăn lăn ala
serpent souche génies du jour Dieu Du Dieu Ciel j'appelle Génies monts terre environs
yang ea juôr yang muôr hdâm yang grăm kmlâ aguah dih brei knâm
génies eau couler génies termites fourmi génies tonnerre éclairs après demain donner nuages noirs
tlam brei hjân čiăng bi msah elan hma čiăng bi mlea elâu buôn Anăn
soir donner pluie désirer faire humide piste ray désirant faire arroser sentier village Alors
djăp anăn leh wir yang djiê elao atao djiê sô pô djiê da dum
complet alors déjà retourner génies morts avant mânes morts jadis vous morts autrefois
ieo atao mong mu mong kei atao mong aê aduon atao
j'appelle même depuis avant depuis longtemps mânes depuis aïeux aïeules mânes
mah dih aê atao nah nei čô atao amao mao pô buh
côté là-bas grand-père mânes côté ci petit-fils mânes ne pas avoir quelqu'un voir
atao amao mao pô dlăng atao kŏ gong[1] atao knong buôn atao
mânes ne pas avoir quelqu'un regarder mânes têtes poteau mânes lisières village mânes
pô dlăng adei amuôn buôn sang. di ih bong mnŭ brei mdiê mnăm kpie brei
qui surveiller frères neveux village case vous manger poulet donner paddy buvez vin donner
kuê ieo atao djiê kup djiê čiêng atao djiê mdrieng
millet j'appelle mânes morts face au ciel morts sur le côté mânes morts sinistres
mdrăm atao djiê mlam mmăt atao djiê căt êngoh atao djiê proh ksok.
ensemble mânes morts nuit sombre mânes morts froid fièvre mânes morts avortés sorciers.

TEXTE G

Klei trôč mjêh buh ti anôk kam anei tuh tring hling trôč
Affaire bénir semences semer à endroit sacré Ici verser offrir verser verser goutte à goutte

---

[1] *Kơ gong* «tête poteau image», l'aïeul qui établit le village à l'emplacement actuel.

rah bi jing dăm kăng kròng tlao mlam mčah mta ema mlăm (mlam)
semer faire devenir il ne faut pas stérile sec trois nuits surgir pousses cinq nuits (nuits)
dua kdah bi dah ring čiăng bi jing bi čăt čăt bŏ hma
deux surgir faire apparaître rangée désirant faire devenir faire pousser pousser plein ray
kgă bŏ roh[1] *ktor bi pròng phun kmăn pròng kăt*[2] *hăt pròng*
défenses plein limites mais faire grande souche concombre grande touffe tabac de longue
hla ba bi djăp drăp bi enŭm.
feuilles porter faire complet disposer faire tous.

---

[1] Que les défenses du *ray* soient aussi complètes et efficaces que le champ est bien couvert de riz.

[2] *Kăt* se dit de la touffe d'aubergine ou de piment.

REMARQUES

suggérées par des rapprochements entre l'article du Capitaine Maurice relatif à Trois fêtes agraires rhadé *et celui du R. P. Kemlin sur* Les rites agraires des Reungao [1]

par

P. GUILLEMINET

Membre correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

A la réunion du 21 avril 1942 de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme, le capitaine Maurice nous avait adressé une communication sur *L'habitation rhadé* [2]. Il vient de décrire trois fêtes agraires rhadé qui sont célébrées avant lamise en valeur des champs et nous disposons ainsi, pour la première fois, je crois, de onze invocations rhadé en mot à mot. D'autre part le P. Kemlin dans *Les rites agraires des Reungao* (qui est un groupe peu nombreux situé au nord-ouest de Kontum constituant une sous-tribu bahnar apparentée aux Sedang) nous a donné, voilà trente ans, une quarantaine d'invocations et j'ai recueilli, pour ma part, pendant mon séjour en pays bahnar, une centaine d'invocations et d'incantations. Nous pouvons dès lors rapprocher le «mode d'invocation» des Rhadé du «mode d'invocation» des Bahnar. Je me bornerai ici à des comparaisons entre ces deux tribus, car je ne connais pas suffisamment les Jarai et les Sedang. Les éléments dont nous disposons pour étudier le «mode d'invoquer» d'autres tribus «moi» sont insuffisamment certains.

Nous relevons d'abord dans les deux tribus bahnar et rhadé quelques différences essentielles concernant les invocations prononcées qui me semblent mériter d'être notées. Je vais traiter successivement de leur forme et de leur fond.

En ce qui concerne leur forme, il existe dans la région de Banméthuôt des invocations qui sont incompréhensibles non seulement pour nous, mais aussi pour les assistants et les officiants eux-mêmes. Le Médecin inspecteur général Botreau-Roussel et le Docteur Jouin dans un travail qu'ils ont communiqué à l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme, le 19 octobre 1943 [3], nous en ont donné deux exemples caractéristiques.

Or, je puis affirmer que toutes les invocations recueillies jusqu'à ce jour en pays bahnar (au nombre de plus de 150) peuvent être traduites. Elles ont toutes un sens et je serais étonné que des recherches ultérieures viennent démontrer que les Bahnar en prononcent d'incompréhensibles.

En second lieu les invocations prononcées en pays rhadé sont prolixes et de forme très poétique; ce mode de parler est d'ailleurs très général dans cette tribu; son coutumier [4] et ses légendes [5] sont d'autres preuves de cette tournure d'esprit.

---

(1) *BEFEO*, t. IX, 1909, p. 493-522 et t. X, 1910, p. 131-158.

(2) *BIIEH*, t. V, 1942, fasc. I, p. 87-122.

(3) Sacrifice aux Génies des Éléphants, *BIIEH*, t. VI, 1943.

(4) *Recueil des coutumes rhadées du Darlac*, recueillies par L. Sabatier, traduites et annotées par D. Antomarchi, *Collection de textes et documents sur l'Indochine*, IV, 1940.

(5) *La Chanson de Damsan, Légende recueillie chez les Rhadé de la province du Darlac*, Texte et traduction par L. Sabatier, *BEFEO*, t. XXXIII, 1933, p. 142-302.

Les Bahnar disposent d'une langue tout aussi riche que les Rhadé mais ils n'en usent pas de la même façon. Le coutumier bahnar est autrement précis que le coutumier rhadé. Dans les légendes bahnar les faits et gestes des personnages sont racontés d'une façon plus concrète et les détails y sont plus minutieux. Quant aux invocations bahnar, elles sont, si je puis dire, directes. Ne faut-il voir dans cette différence entre les deux tribus qu'une dégénérescence des « Moi », et faut-il admettre comme Sabatier l'a fait [1] que les détails concrets interviennent dans les textes au fur et à mesure que le chanteur ou le récitant oublie l'ancien texte poétique?

Les différences entre les invocations bahnar et rhadé sont en effet considérables. Dans la région de Kontum par exemple, à la fête des semailles on dira simplement à Yang Sori : « *Faites qu'un plant de riz remplisse une hotte* brong, *faites qu'un seul épi remplisse une hotte* jak ». Un peu plus longue est l'invocation dans certains villages où on dira : « *Yang Glaih, Yang Ya Pu, Ya Pôm! Je vous appelle, descendez, buvez et mangez avant nous. Je vous demande de nous donner du paddy, du maïs, du millet, des melons, des concombres à manger pour que nous soyons heureux, permettez-nous de fêter Yang Sori en tuant des buffles et des boucs en son honneur. Que se portent bien nos femmes, nos enfants, toute notre maisonnée pour élever des cochons, des poulets, des buffles, des bœufs à descendance nombreuse, pour que nous puissions acquérir des richesses sans arrêt, buvez et mangez d'abord, je mangerai cérémoniellement ensuite* ».

Nous voilà loin des invocations citées par le capitaine Maurice. Il existe donc une grande différence entre le texte même des invocations de la tribu Rhadé, principale tribu de langue indonésienne, et celles de la tribu Bahnar, principale tribu de langue môn-khmèr.

Si maintenant nous étudions les prières dans leur fond, nous constatons qu'il en est où les Rhadé s'adressent à la fois aux génies et aux mânes [2]. J'admets évidemment que les Bahnar tout comme les Rhadé font une confusion relative entre les génies *yang* et les mânes *kiak* [3]. Mais cela dit, ni le P. Kemlin ni moi n'avons jamais noté que dans aucune de leurs invocations ils s'adressent en même temps à des génies et aux mânes.

Les vivants ont des égards pour ces derniers. Ces égards peuvent être de forme cérémonielle, *pha*, mais ils ne seront pas confondus avec des sacrifices aux génies, *soi*. Les mânes ne demandent que des égards personnels, ils ne se préoccupent que d'eux-mêmes et ne peuvent notamment intervenir dans les cultures. Les relations des hommes avec les génies ne sont pas celles des hommes avec les mânes; elles sont, si je puis dire, sur un plan différent. Aussi, tandis que le Rhadé au cours de la fête des semailles invoque des génies et les mânes, le Bahnar à la même occasion disposera dans son champ des charmes, des *pơgang* contre les mânes, *pơgang kiak bău*, mais ne les invoquera pas. Tandis que lorsqu'il construit sa maison, le Rhadé s'adresse aux mânes par deux fois, le Bahnar se contente d'écarter les mânes méchants en suspendant du gingembre à sa porte et se concilie les mânes bien disposés à son égard en leur faisant une offrande d'aliments, *tău brău*, mais c'est tout.

Il est enfin des invocations bahnar d'une forme qui jusqu'à présent ne m'apparaît pas avoir été relevée chez d'autres « Moi ». Ces invocations sont surtout celles destinées à obtenir une guérison.

---

(1) Sabatier, *op. cit.*, p. 147.

(2) Les mânes sont notamment invoquées lors de la construction des maisons, dans les prières C (*BIIEH.*, t. V, 1942, fasc. I, p. 98), E (*op. cit.*, p. 104) lors du sacrifice aux éléphants (*BIIEH*, t. VI, 1943), à la fête du vent (*supra*, p. 190), à la fête du rătam (*supra*, p. 192) et à la fête des semailles (*supra*, p. 197).

(3) Les Bahnar reconnaissent expressément le *Yang Ja* pour le premier des malemorts, ils s'adressent parfois à leurs morts en les appelant *Yang* (plutôt pour les amadouer en les flattant d'ailleurs).

Après avoir prononcé la formule, l'officiant s'adressant à l'assistance s'écrie : «Ai-je réussi?», et l'assistance répond : «C'est réussi».

L'officiant, présumant ainsi du succès, incite les génies à lui donner satisfaction. Les Bahnar d'ailleurs n'iront pas aussi loin que les Sedang et les Reungao qui sont apparentés à ces derniers. Ils ne provoquent pas les génies comme le font les Sedang et les Reungao [1].

Si maintenant je ne me borne pas à rapprocher ce que sont la forme et le fond des prières dans l'une et l'autre tribu et si je compare leurs fêtes les unes aux autres, je constate que celles-ci chez les Bahnar se ressemblent toutes; le décor spécial à chacune d'elles, parfois compliqué, qui est dressé chez les Rhadé pour la fête des semailles par exemple, ne se voit pas en pays bahnar. Chez les Reungao il y a quarante ans on alignait encore à cette occasion quelques figurines d'animaux [2]; on ne les voit même plus aujourd'hui [3]. Cette simplification des fêtes bahnar tient notamment à ce qu'elles sont le plus souvent célébrées individuellement et non par le village entier.

*
* *

A la réunion du 4 janvier 1941 de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme [4], au cours d'une communication, j'ai déjà dit qu'il fallait noter combien aujourd'hui les règles, les habitudes, les modes de vie, le langage différaient chez les «Moi» d'un groupe à l'autre. J'ai dit qu'un fond de croyances communes mais non toutes les cérémonies, ni les manifestations qui s'y rapportaient semblait être, avec le régime de l'occupation des terres et quelques coutumes de base, la survivance la plus nette de ce qu'avaient été les anciens concepts des «Moi». Les comparaisons que je viens de faire entre la façon de célébrer et d'invoquer chez les Bahnar et les Rhadé ne nous permettent-elles pas d'être plus précis? Je ne puis évidemment émettre encore que des hypothèses; des observations plus nombreuses et surtout détaillées chez d'autres tribus que les Bahnar ou les Rhadé nous manquent encore. Nous disposons cependant d'éléments suffisants, il me semble, pour avancer une théorie peut-être incomplète, mais probablement exacte, qui est la suivante.

Les Rhadé influencés par les Indonésiens me semblent présenter deux caractéristiques :

1° Ils célèbrent en groupe et spectaculairement des cérémonies dont certaines n'existent déjà plus chez les Bahnar. Qu'ils édifient une maison ou qu'ils se disposent à mettre leurs champs en valeur, des fêtes se succèdent célébrées par le village, alors que chez les Bahnar chaque intéressé agissant à titre personnel se contente le plus souvent de prononcer au moment voulu quelques prières;

2° Les légendes, les invocations, le coutumier rhadé, analogues dans le fond à ce qu'ils sont chez les Bahnar, se présentent chez les Rhadé d'une façon différente.

---

[1] Les Sedang obtiennent, par exemple, que les Génies quittent les arbres qu'ils veulent abattre au moment du défrichement, en les frappant avec un cadavre de chien ; ils obtiennent la sécheresse au bon moment en dressant un simulacre de serpent vers le ciel; le Reungao obtient la pluie en parodiant un sacrifice au Dieu-Tonnerre (Voir à ce sujet Kemlin, *Alliances chez les Reungao*, *BEFEO*, t. XVII, p. 4, note 1).

[2] Kemlin, *Les rites agraires des Reungao*, *BEFEO*, t. IX, 1909, p. 509.

[3] Mais les Mnong le font encore (Voir *BIIEH.*, t. V, 1942, fasc. 1, p. 30).

[4] *Recherches sur les croyances des tribus du Haut-pays d'Annam, les Bahnar du Kontum et leurs voisins, les magiciens*, *BIIEH*, t. IV, 1941, p. 10-11.

Faut-il conclure simplement que les Bahnar, en évoluant, ont perdu la tradition représentée encore par les Rhadé et que tout en étant moins imprégnés de rituel, ils n'ont rien substitué à cette forme d'esprit et ont simplement dégénéré, comme l'écrivait Sabatier à propos des Rhadé d'aujourd'hui?

Je ne crois pas, je ne pense pas que la religiosité des Bahnar ait simplement diminué. Je pense qu'elle s'est modifiée au contact des Khmèr de deux façons :

1° La personnalité de l'individu s'est substituée (partiellement bien entendu) à celle du groupe. Certains passages du coutumier bahnar sont formels à cet égard ;

2° Les façons de célébrer sont devenues plus directes, plus positives sans que la croyance en ait diminué.

En conclusion, alors qu'en 1941 j'avais constaté combien d'un groupe à l'autre les règles, les habitudes, etc., différaient, je précise aujourd'hui la nature des différences existant entre les « Mọi » indonésiens et les « Mọi » môn khmèr et je tente d'en discerner les raisons. Les études détaillées qui seront faites dans les autres tribus et poursuivies chez les Bahnar et les Rhadé nous montreront si mon hypothèse est exacte, que chez les tribus fortement marquées par l'influence khmère, les modes de célébration sont nettement plus pratiques que chez les autres.

L'ASPECT DU TEMPS ET LES MÉTÉORES DANS UNE TRIBU DU KONTUM

par

P. GUILLEMINET

Membre correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

On n'étudiera dans cet exposé que l'aspect du temps, les météores, leur origine et leur signification, ainsi que les méthodes dont les Bahnar prétendent disposer pour modifier dans leur intérêt le temps qu'il fait.

On éliminera donc tout ce qui concerne la mesure du temps, la succession des années, la division de l'année en saisons ou en lunaisons, la division du jour et de la nuit en périodes à peu près égales. On ne traitera pas non plus de la foudre en tant que sanction. Tout cela constitue des sujets plus vastes encore que celui qui est abordé ici.

J'emploie comme d'habitude des mots bahnar de l'Ouest, et je précise, quand il y a lieu, la zone d'emploi d'un mot de la façon suivante :

Mot en MAJUSCULES........	Employé par tous les Bahnar.
— suivi de (A).............	— les Bahnar Alakong.
— (B).............	— les Bahnar Bo·no·m.
— (T).............	— les Bahnar Tolo.
— (G).............	— les Bahnar Go·lar.
— (E).............	— les quatre sous-tribus précédentes dites de l'Est.
— (K).............	— les Bahnar Kontum.
— (J).............	— les Bahnar Jo·long.
— (R).............	— les Bahnar Ro·ngao.
— (W).............	— les trois sous-tribus précédentes dites de l'Ouest.

L'alphabet est celui qui a été fixé par les arrêtés du Gouverneur général de l'Indochine en date du 3 décembre 1933, 19 septembre 1938 et 31 juillet 1941, publiés au *Journal officiel de l'Indochine française*.

Les Bahnar se préoccupent de l'aspect du temps et des météores. Leur origine, leur signification sont expliquées dans des légendes *hamon* ou des récits *ra*.

En voici un premier vocabulaire que j'ai pu établir.

L'atmosphère, le ciel au-dessus des têtes (quel qu'en soit l'aspect) *PHÔT PHONG*.

En plein ciel : *To ani phôt phong; to RO·WO·NG to·ti* (W).

Le soleil : *măt nar* (EKJ), *măt hi* (R).

La lune : *măt khey* (EK), *măt khay* (AGKR), *măt kho·y* (T).

L'étoile, la planète : *honglong* (K), *hanglong* (G), *holong* (AR), *songlong* (ABTJ).

L'étoile filante : *uă yang drong*, litt. «un génie traverse le ciel pour aller chercher du feu (pour cuire son repas)».

La voie lactée : *IK honglong*, litt. «les crottes d'étoiles».

La comète : *honglong ărang*, lit. «une étoile en fleur»; *honglong kieng*, litt. «une étoile à queue» (suivant son aspect).

(Je passe sur les nombreuses dénominations de constellations.)

Le ciel (en anglais *sky*), le temps qu'il fait (en anglais *weather*) : *pleñ* (ABGKJ), *pleng* (T), *pling* (R).

La voûte céleste : *pleñ boda* (K). Le mot diffère de *phôt phong* en ce qu'il implique une idée de voûte, de calotte.

Le beau temps : *pleñ long*; le beau temps, le ciel sans nuages : *pleñ hlăng*; le très beau temps : *pleñ todăh*; le ciel étoilé : *măng todăh*; le ciel serein et clair : *pleñ hadong todăh long*.

Mot descriptif du beau temps clair : *BIAO*.

Le temps nuageux, couvert, le ciel voilé, noir, sans soleil : *DO-NÂM, TO-Ŭ*. Une journée sans soleil : *nar donâm*.

Mot descriptif du temps couvert : *HI IT*.

Le temps très couvert, brumeux : *pleñ O-P PO-YO-P*.

Le temps de crachin, de bruine, les gouttes de pluie s'envolant au vent : *hamač* (KJ), *homaw* (W), *bui bui* (E).

Mot descriptif du ciel voilé, des nuages bas : *YO- YO-P*, *it* (R).

Mot descriptif du ciel très obscur, des nuages très épais : *it ing* (R).

Le temps chaud et orageux : *pleñ tŏ horhiu*.

La couleur du ciel, bleu ciel : *găm pleñ*.

Le ciel rouge du soleil couchant : *pleñ găh*. La lueur rouge de ce ciel : *ăng măy*.

Les nuages en général, le cumulus : *HAMO-L*, *homol* (ABJ), *homuol* (J), *hmuol* (J). On dit *sa hamol*, litt. «manger des nuages, vivre de l'air du temps».

Les cumulus blancs : *hamol kowol*; les cumulus blancs au sol : *hamol kowol tŭk*. Réduplication superlative de ce dernier sens : *kowol kowăl*. On dit : «la terre est toute recouverte de nuages au sol dans telle direction . . . » : *teh kowol kowăl gah . . .* «semblable à une mer de nuages» : *thoi kowol kowăl tŭk tih*.

Les cumulus noirs : *hamol momăng*. La nuit noire : *măng mu kokit*; la nuit très noire : *măng suik nomek*.

Les cumulus noirs de pluie : *hamol mi*.

Les cirrhus : *pleñ dang* (E).

Le ciel pommelé : *ir bri čoraih* (E), litt. «les poulets sauvages grattent (le ciel)».

Léger brouillard matinal, brume solaire (parfois avec rosée), ce qui est signe de beau temps d'hiver : *KO-NGUA*, *kowa* (W), *kowo* (E).

Brume matinale au sol : *TŬK*, *yŭk* (AR).

Brouillard bas et humide : *NGOM*, *NGO*, *ngop* (J); rosée : *dak ngom*.

Foudre : *glaih* (EKJ), *kodrĕ* (R), *kotal* (Jărai).

Tonnerre : *glaih ter*.

Foudre éclate sur . . ., foudroyer : *glaih taih*.

Éclair : *KO-MLAT*; lancer des éclairs : *pom komlat*.

Pluie : *mi* (EKJ), *mĕ* (R), *dak mit*; battu par la pluie : *mi săi*; il pleut à verse : *mi pru*, *mi čoruh*, *mi dang toruk*; il pleut sans arrêt : *mi hngač*; saison des pluies (de mars à septembre) : *po yan hngač*; il pleut avec tonnerre et éclairs, il fait un orage : *mi duh* (J); la pluie arrive de loin avec un bruit faible de roulement de tambour :

mi kodau jil, litt. « pluie (avec bruit de) course de daim »; il pleut par ondées, averse : *mi rah;* la pluie cesse : *prang kơmi.*

La pluie froide et fine : *mi ngat.*

La grêle, le grésil : *prĕl* (EJ), *pơlĕr* (Jărai, KR), *plĕr* (J).

Une journée sans vent : *nar hadóng long* (W).

Pluie et vent : *HOLIM*, *rơlim* (R).

Pluie avec violentes bourrasques : *mi buhut.*

Le vent : *kial* (EKJ), *khial* (R), *kơyal* (R); vent faible : *kial hablong;* vent froid : *kial songieo;* vent violent : *kial deh;* le lit du vent : *tròng kial.*

Le grand vent : *yă* (ABT).

La mousson du sud-ouest (saison des pluies) : *kial dŏng săng;* la mousson d'hiver, du nord-est : *kial puih;* la mousson (en général d'hiver) fraîchit momentanément : *kial rosâm* (J); la grosse mousson d'hiver, du nord-est : *puih MAK.*

Le vent anormalement violent, la tempête, la queue de typhon : *bahut* (GW), *bơhŭt* (R), *yă habŭt* (E).

La trombe : *yă hơnglang* (W), *phut* (E); le vent de trombe : *buhŭt tuen.*

L'arc-en-ciel : *BODRENG.*

Le halo du soleil : *koteh wang măt nar;* le halo de lune : *koteh wang măt khey.*

*
* *

Ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le dire, le Bahnar note toutes les anomalies et en conclut, « par expérience », que ce sont des signes du mécontentement des génies ou des mânes ou encore (mais très rarement) un spectacle qui se déroule dans le monde des génies et auxquels il lui est donné d'assister.

Il existe donc toute une série de conclusions qu'il tire de tel ou tel phénomène météorologique ou astronomique. L'apparition régulière du soleil et de la lune sont choses régulières. Les éclipses sont par contre des anomalies; c'est signe que le poisson *Bơ* prenant de monstrueuses proportions jaillit hors de la mer et tente d'avaler le soleil ou la lune[1]. Il n'y parvient jamais grâce aux Bahnar qui l'effraient (maintenant encore) en tapant fiévreusement des gongs, des tam-tam, en soufflant de la trompe, en frappant même sur les objets « réservés » que sont les mortiers et en lui décochant des flèches. D'après une version qui m'apparaît plus complète, le poisson *Bơ* était l'époux des deux sœurs Soleil et Lune qui divorcèrent d'avec lui. Depuis lors il les poursuit incessamment afin de les reprendre pour femmes. De temps à autre il s'en approche et alors le génie femelle *Yă Pôm* alerté par le bruit que font les Bahnar le chasse.

Les comètes sont des signes de malheurs à venir (sans précision). Par contre les étoiles filantes sont le signe qu'un génie traverse le ciel pour aller chercher du feu, afin de faire cuire son repas. Voilà qui n'inquiète pas les Bahnar. Mais les jeunes filles en tirent des présages : quand l'une d'elles voit une étoile filante, puis qu'elle ferme le poing et s'endort, si en rêve elle voit un jeune homme, c'est lui qu'elle épousera. Elle dit qu'elle a vu le *pơlngol* du jeune homme.

Le halo autour du soleil est signe de malemort (sans autre précision), le halo autour de la lune est signe de mort d'un « gosse de riche » *kon de pơdrong ou lăi.*

---

[1] Kemlin, *Alliances chez les Reungao*, *BEFEO*, XVII, 1917, p. 44, 45. Au cours de cette note j'emploie de nombreux mots bahnar abondamment définis par le P. Kemlin dans ses travaux publiés en 1901, 1910 et 1917 dans le Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. Je n'estime donc pas nécessaire de les traduire à nouveau.

La bruine *tŭk, ngom* est un signe de malemort (sans précision). La rosée est la dernière forme que revêtent les *kiăk*, les mânes avant de se résoudre dans le néant.

La trombe vue «sur» une personne ou une maison (c'est-à-dire dans la direction d'une personne ou d'une maison) indique qu'il y aura mort de la personne ou dans la maison; mais vue «sur» un champ, elle signifie que le propriétaire en deviendra riche. Les Bahnar expliquent comme suit cette interprétation : la trombe montre que *Bok Glaih* s'intéresse à l'objet qu'il atteint d'une trombe. Est-ce une personne? cela signifie qu'il veut son *pơhngol*, donc qu'elle mourra, tandis que s'il manifeste de l'intérêt pour un champ, c'est qu'il y fera croître de belles récoltes.

En ce qui concerne l'arc-en-ciel, mes informateurs n'ont pas été d'accord avec ceux du Père Kemlin[1].

Alors que l'arc-en-ciel vu à l'est n'est qu'un incident sans gravité, quoique représentant bien des mânes qui vont boire, l'arc-en-ciel vu à l'ouest est signe indubitable de malemort. Un être humain en a été coiffé *klŭ*. On saura bientôt de qui il s'agit, et si c'est une femme mourant en couches, on ne trouvera pas de femme (même dans sa famille) pour s'occuper du bébé. A l'apparition de cet arc-en-ciel à l'ouest on va, soit se baigner en rivière, soit se purifier (tout un village le fera!), en se balayant la tête d'un balai fait de bambou *pơle* et de feuilles de *bŏng bŏng*. On peut aussi effrayer l'arc-en-ciel en tuant un chien noir dont les aboiements le dissipent, mais on se gardera en tout cas de le montrer du doigt car on en perdrait la main. Je puis bien entendu avoir été induit en erreur, mais il me semble cependant que mes constatations sont bien dans la «ligne» bahnar, car chez eux tandis que l'est est faste, l'ouest est néfaste, tandis que je n'ai pas relevé que des heures du jour le soient (sous réserve des heures de la nuit entière dont les *kiăk* profitent pour être plus actifs). Or les Rongao étudiés par le Père Kemlin sont trop apparentés aux Bahnar pour qu'il y ait entre les croyances des uns et des autres des différences essentielles.

Le vent est dû à ce qu'«au delà» de la terre il y a toujours des pluies et des orages lointains. Sur la montagne *Kong Hut* réside l'un des génies de la guerre, *Dĕl dơm hlơm hlang*, qui déchaîne les tempêtes; sur la montagne *Kong Ereñ* vit *Bok kok*, autre génie de la guerre qui en fait autant. Les Bahnar disent que ces génies et bien d'autres vivent sur des montagnes, mais par là il faut entendre que les génies résident «à l'aplomb» de ces sommets plutôt que sur ces montagnes. Quand ils se combattent, ce qui est fréquent, il y a orage avec éclairs et tonnerre. La grêle est de la pluie transformée par des Héros (qui sont des enfants de génies et d'être humains). Dans la région des Bahnar de l'Ouest ce rôle est joué par le fameux héros *Dam Doa* qui réside sur le *Kong Hadrông;* aussi la pluie venant de l'est tombe-t-elle en grêle dans la région est du pays. Dans la région des Bahnar de l'Est le Héros *Jơ Hawen* (E), *Giơ Rơwen* (W), habite le *Kong Rơpang* dans le pays de *Măng Yang* et c'est la pluie venant de là qui se transforme en grêle.

Le vent qui est toujours en puissance «au delà» de la terre atteint celle-ci par un trou (nous dirions par un col) bouché par un énorme crapaud. Quand celui-ci s'écarte, pour manger par exemple, l'air — c'est-à-dire le vent — arrive sur terre. C'est parfois *Bok Glaih*, le génie Tonnerre qui déchaîne sur terre le grand vent, la tempête; il le fait quand il a été insulté *khor* par des enfants (par exemple quand certains de ceux-ci ont joué avec des objets réservés, quand ils se sont amusés à faire tourner une souris autour d'un menu piquet simulant un sacrifice du buffle, ce qui leur est formellement interdit!). Pour protéger les innocents, on leur met, en cas de tempête, un grain de riz sur la tête pour que le génie *Yang Sơri* les protège.

---

[1] M. Kemlin, *Les Songes et leur interprétation*, *BEFEO*, X, 1910, p. 519, note.

Reste la foudre qui frappe, *Glaih taih*, qui est tout autre chose. Si un être humain est foudroyé, c'est une malemort, c'est signe qu'il a commis une faute *yoč* si lourde que les génies ne lui ont pas laissé de répit pour se la faire pardonner. Si la foudre frappe un champ ou une maison, c'est signe que l'un des occupants a bien peu de temps pour expier. Si un animal est tué, le propriétaire sait aussi qu'il a commis une faute. Dans tous les cas les survivants célèbrent dans les plus brefs délais un sacrifice expiatoire important : il s'agit de se mettre en règle au plus vite. Il faut notamment *čorŏi teh*, litt. « épuiser les forces de la terre (au point où la foudre a frappé) » en célébrant un petit sacrifice expiatoire en cet endroit (s'il est habité ou occupé, maison, champ, etc., mais non si c'est une forêt, chez les Bahnar Jărai). Cela ne suffit pas toujours et il est des villages qui ont été abandonnés quand la foudre a frappé leur maison commune.

Bref, la foudre (qui provoque mort, incendie ou bris) n'est plus un simple avertissement plus ou moins grave et plus ou moins précis ; c'est une sanction, et à ce titre elle mérite d'être classée à part, comme le font les Bahnar.

*
* *

De tout ce qui précède il résulte que le Bahnar se préoccupe de la météorologie et tire des conclusions de ce qu'il constate. En un certain nombre de dictons *potih*, il énonce son savoir à ce sujet.

En voici des exemples :

1. *Krong rơlat koñ hăp sơrơ*
Les fleuves inondation puis succède la sécheresse

2. *Sanam đu ji sanam bahut hơlĭm pang rơlat*
Année cette est année tempête pluie et vent et inondation

3. *Mi pơtrong plei pơhơrơ dak*
Pluie mûrit les fruits [et c'est alors que] s'assèchent les eaux, etc.

Ce qui l'intéresse évidemment c'est que les saisons *pơyan* se succèdent régulièrement. Il faut qu'elles commencent et cessent à leur date *hamău* (Jarai, W), *hơmău* (W) *hơmeo* (K), *kiăp* (E) : il est sans gros inconvénient qu'elles soient légèrement tardives *tơjŏi* (W), ou précoces, *HƠNUAL*; mais il est désastreux qu'elles soient très précoces *HƠRŎIH* ou tardives *hanŏi* (W), *hamŏi* (G), *kơlŏi* (KJ), *klui* (EJ), *hatuě* (AT). Il faut que sécheresse et pluies se succèdent en leur temps.

Tandis que les pêcheurs demandent de très rares pluies en hiver parce que le poisson rentre alors plus facilement dans leurs barrages-pièges *tơnar*, tout le monde demande les pluies indispensables de printemps.

Quand dans un village, une faute *yoč* a été commise, on peut s'attendre à ce que par ressentiment *Bok Glaih* châtie le village en ne lui envoyant pas les pluies nécessaires. C'est la punition du coupable qui ramènera la pluie en donnant satisfaction à *Bok Glaih*. J'eus la chance en 1939 de recueillir un récit détaillé à ce sujet :

La fille Dem d'une famille assez riche du village de Polei De Long Kơtu avait pris un mari pauvre. Elle mourut au début de 1937. Son mari ne put tuer sur sa tombe qu'un petit cochon, mais personne ne fit de remarque fâcheuse à ce propos.

Ming, frère aîné de Dem, était aisé mais ne possédait justement pas de buffle au

moment du décès de sa sœur, aussi n'avait-il pas prévu d'en abattre un à son enterrement. Mais voilà que lorsque les porteurs du cadavre de Dem arrivèrent au tombeau et voulurent mettre le corps dans le cercueil ils ne purent y arriver! Alors Ning s'adressant à sa sœur défunte lui dit : «Dem, rentre vite dans ton cercueil, n'as-tu pas honte, ne fais pas d'histoires, alors que nous ne sommes que de petites gens, et un de ces jours, je te tuerai un buffle. A peine avait-il dit ces mots que le cadavre de Dem entra dans le cercueil sans aucune difficulté.

Du temps passa; au milieu de l'année 1938, Ning n'avait pas encore tenu parole et la sécheresse régnait dans la région. Les anciens du village prièrent Thưng de faire l'oracle par le truchement de l'œuf *atŏk kotăp ir*, afin de tenter de savoir d'où provenait cette sécheresse anormale. Après diverses questions infructueuses Thưng demanda (aux génies) si cette anomalie ne serait pas due au fait que Ning n'avait pas tué le buffle promis à sa sœur, et l'œuf répondit oui.

Les habitants de De Leng Kơtu et sa famille incitèrent Ning à s'exécuter, mais celui-ci refusa encore de le faire, se montrant de «mauvaise foi, *hơweng*» envers son groupe.

Ne sachant plus comment s'en sortir les habitants de De Leng Kơtu se mirent d'accord pour envoyer Thưng à Pơlei De Dap (village voisin qui souffrait aussi de cette sécheresse). Thưng s'entendit avec les De Dap pour que ceux-ci saisissent un buffle de leur propre village De Leng Kơtu afin que la pluie vienne vite. Ce fut fait : les De Dap prirent un énorme buffle appartenant à Bu de De Leng Kơtu, mais ne le mangèrent d'ailleurs pas. Ning fut bien obligé de racheter ce buffle pour rendre le sien à Bu. Il donna aux De Dap une jeune bête aux cornes longues d'un empan. Ce buffle fut cérémoniellement mangé... et aussitôt la pluie tomba en abondance.

(La fin de l'histoire est la suivante : Ning vexé et désireux de se venger alla raconter au chef Ût d'Ankhe que les De Dap avaient volé un buffle à son village. Le Délégué français d'Ankhe, ignorant les circonstances spéciales de cette affaire, condamna les De Dap à rendre un buffle et à payer une indemnité de 15 piastres. Les De Dap vinrent alors à Kontum raconter leur aventure au chef Mohr et à moi. C'est ainsi que je la connus.)

En première conclusion, la sécheresse hors de saison étant toujours une punition de *Bok Glaih*, il suffit de punir le coupable pour obtenir la pluie. *Toutes les méthodes que je vais citer ne sont que des palliatifs; elles sont destinées à obtenir de la pluie quand on ignore, malgré les recherches auxquelles on s'est livré, quelle faute a bien pu être commise et qui est le coupable.*

Pour avoir de la pluie on peut d'abord taquiner (*khơr*) *Bok Glaih* :

1° En hiver ce génie dort, et les pêcheurs, quand le poisson vient mal dans les pièges *tơnar*, se contentent de frapper l'eau avec des bâtons. Mais, si cela ne suffit pas, ils remplacent les bâtons par des bambous *pơle* ornés de houpettes *sôl* d'écorce, analogues à ceux dont on orne les mâts *hơluk* des fêtes. Voilà *Bok Glaih* en colère de ce que l'on galvaude des ornements réservés, et il envoie la pluie.

2° Cela ne suffit pas toujours. Les pêcheurs enfoncent alors un petit poisson dans la gueule d'un grand. Choqué de cette anomalie *Bok Glaih* fait pleuvoir. Mais cette façon d'opérer a ses inconvénients. *Bok Glaih* réveillé en sursaut est parfois de très mauvaise humeur et ce n'est pas la pluie qu'il envoie, mais la grêle!

3° Les cultivateurs qui n'ont pas d'eau au moment des semailles (en mars) agissent d'une manière analogue. Ils attachent avec un fil solide long d'un empan un margouillat *ĕuĕa* à un poisson *bơ* et jettent à l'eau ce bizarre attelage qui tire à hue et à dia. *Bok Glaih* très en colère (*krĕ jăt*) envoie du coup la pluie.

En 1928 le grand chef de la province, Hma (prédécesseur du chef actuel Mohr) agit ainsi avec plein succès quand la région ouest n'eût pas d'eau en temps opportun.

4° On peut aussi s'en prendre aux mânes, car rien ne prouve (l'histoire de Ning en témoigne) que ce ne soient pas eux qui empêchent la pluie de tomber. A chaque enterrement ou presque, on dépose sur la tombe des marmites qui deviennent des *gŏ kiăk*, des marmites « réservées aux mânes (du mort) » auxquelles les vivants ne touchent plus.

Pendant mon séjour à Kontum, des Viêtnamiens volèrent des *gŏ kiăk* et ils durent célébrer une coûteuse cérémonie de réparation sur la plainte du village bahnar intéressé qui était très troublé. Pour obtenir la pluie on enlève provisoirement l'une de ces marmites et on la plonge à plusieurs reprises dans le fleuve. Les *kiăk* ulcérés de ce manque d'égards envoient autant d'orages que l'on a trempé de fois la marmite dans l'eau. Suivant d'autres informateurs, à chaque fois que l'on trempe la marmite correspond un jour de pluie.

5° Je citerai aussi une méthode exceptionnelle qui m'a été connue grâce à un rapport du Délégué français de Ceo Reo (en pays jărai) du 30 juillet 1903 : cette année-là fût une année de sécheresse exceptionnelle. Or un orage vint à crever sur une tour čam en ruines située près du poste de garde indochinoise de Ceo Reo. Dès qu'ils eurent connaissance de ce fait tous les Jărai de la région vinrent enlever l'une des briques de la tour et la rapportèrent chez eux, « afin que *O'y Kơtal*, le génie Tonnerre, qui avait favorisé le tout, favorisât la partie », dit le rapport.

6° Les Bahnar utilisent enfin l'un de leurs « (pseudo) constats ». La pluie correspond à une cessation du vent, il suffit donc d'arrêter celui-ci, quand au printemps il souffle par temps nuageux, pour avoir de la pluie. A cet effet chaque famille coupe autant de tubes de bambous ouverts aux deux bouts *ding tơlong hoi* qu'elle a de champs. On en bouche *bơng* l'une des extrémités avec un bouchon de liane urticante *tăng*. On les groupe ensuite à la maison commune, et ce jour-là est « interdit » *nar dieng bơng ding tơlong hoi*, litt. « jour « interdit » (car on a) bouché les tubes ouverts aux deux bouts ».

Les anciens ondoient *ĕoruih* ces tubes en versant sur eux de l'alcool, du sang de poulet et du foie, puis en grattant ces tubes *tơrch ding* ils prononcent l'incantation suivante :

Nĕ pă	*kial athai*	*hadông*	*oa kơ*	*dah*	*dei*	*dak mi*
Qu'il n'y ait pas de vent,	il faut (du temps) calme	sans vent	pour que	vite	il y ait	pluie.

Après qui ces tubes sont mis dans les champs où du coup le vent s'arrête... et la pluie tombe.

Il faut relever que cet ondoiement des tubes, suivi d'une incantation prononcée pendant qu'on les gratte, correspond exactement aux gestes rituels que l'on fait sur la jarre lorsqu'on sacrifie.

*
* *

Il est à peine moins important de savoir faire cesser la pluie que de la provoquer. Il ne faut pas de pluie un jour de fête ou quand on doit moissonner.

1° Dans l'Est, les intéressés, anciens en tête, prennent un rameau de feuilles nouvelles, le fichent en terre et invoquent :

Mi	*ling lăng ling lăng*	*ŭôn oa*	*kơ*	*prăng*
Il y a de la pluie	sans discontinuer	nous voulons	que	cela cesse.

2° Ce procédé un peu simplet ne réussit pas toujours. Il en existe un autre connu de tous les Bahnar : on gratte une défense d'éléphant et on jette les raclures dans une marmite sans y mettre d'eau. On les fait griller, *adrêng*, et on fait pivoter la marmite une, deux ou trois fois pour obtenir un, deux ou trois mois de sécheresse tout en invoquant :

Iñ adrêng bơla iñ hakat oa kơ
Je fais griller une défense d'éléphant, je prononce une incantation pour qu'il y ait de la
phang iñ wor miñ măng athai tŏ
sécheresse : je fais pivoter (la marmite) une fois, il faut qu'il y ait de la chaleur de la
phang tih miñ khey tong iñ wor bar măng athai
sécheresse grandes pendant un mois; ...si je fais pivoter (la marmite) deux fois il faut
tŏ phang bar khey
qu'il y ait de la chaleur de la sécheresse pendant deux mois... (ou pendant trois mois, ce qui est un maximum).

3° Je renvoie, en passant, le lecteur au procédé indiqué par le Père Kemlin, qu'emploient les Sedang pour faire cesser la pluie [1].

4° Deux informateurs, enfin, Wơn et Gluih, m'ont raconté qu'un *bơjau* bahnar jơlong du village de Kon čang eut une ancêtre, *bơjau* elle aussi (sa grand-mère), et que de son temps les Génies des Montagnes se battirent pendant sept jours et sept nuits (cela correspond sans doute à l'un des très rares typhons qui pénètrent jusque dans les pays de la Chaîne qui ne connaissent d'ordinaire que des queues de typhon, grand vent et pluies diluviennes).

Cette *bơjau* sortit alors sur l'avancée de sa maison et s'exclama :

Athai bŏ bŏ dơm nŏ de kon bơngai bĭ sŭk boih
Il faut assez assez comme ça, les humains ne plus en pouvoir.
Hnam tơgŏ di sang tơpơh nar boih Athai yem pơdei
Les maisons se brisent toutes depuis déjà sept jours. Il faut que vous vous reposiez.

Les génies se détournèrent et virent cette *bơjau*; ils déchirèrent une pièce d'étoffe qu'ils lui donnèrent et que « tout le monde vit très nettement ».

Le vent cessa aussitôt.

Depuis lors cette *bơjau* qui avait arrêté un typhon fut très estimée... mais, déclarèrent les informateurs, malgré son morceau d'étoffe, elle ne put jamais arrêter une autre tempête!

* * *

Je voudrais, au terme de cet exposé, présenter quelques conclusions. Elles sont discutables, peut-être fausses, mais elles me séduisent car elles sont en tous points conformes aux comportement habituel des Bahnar.

Ils divisent en somme les phénomènes météorologiques en deux catégories : les uns sont un simple spectacle (étoile filante) ou indiquent que quelqu'un, un groupe peut-être, court un danger (comète, halo). Dans ce dernier cas, chacun compte bien qu'il s'agit d'autrui... et personne ne fait rien.

D'autres au contraire (éclipse, sécheresse, pluie incessante) sont un danger pour tous. Alors tous agissent pour modifier le cours des choses.

---

[1] M. Kemlin, *Alliances chez les Reungao*, *BEFEO*, XVII, 1917, p. 102, note 1.

Voilà un premier point, cette façon d'agir est conforme à la mentalité bahnar. J'ai déjà dit que chez les Bahnar chacun agissait pour soi; il n'y a pas de prêtres, chacun officie en son nom propre ou au nom du groupe qu'il représente. Les *bơjau* (et il ne me semble pas en être exactement ainsi chez les Rhadé par exemple) disent aux consultants ce qu'il leur faut faire; ils sont mieux renseignés que les autres mais ils s'en tiennent là : ce sont bien et toujours les consultants qui officient. Il n'y a pas chez les Bahnar de «faiseurs de pluie».

Mais, en deuxième observation, pour arrêter une éclipse, pour faire la pluie (mais non pour arrêter la pluie), les intéressés provoquent si je puis dire les Génies ou les Mânes, ils les irritent systématiquement. J'attire l'attention sur ce point car cela n'est plus conforme à l'attitude qu'observent en général les Bahnar. J'ai noté qu'en bien des occasions les Bahnar (ou les Jarai) sollicitent, tandis que les Sedang provoquent : quand, au cours d'un défrichement par exemple on doit abattre un arbre imposant, les Bahnar demanderont au génie qui sans doute y loge de bien vouloir s'en aller ailleurs, tandis que les Sedang l'effraient pour le faire partir. En cas d'épidémie, l'attitude des Bahnar est aussi caractéristique : ils demandent aux (génies secondaires des) épidémies *părang* de bien vouloir les épargner, puis s'adressent à *Bok Glaih* lui-même ils lui disent, dans une autre invocation : «Si les génies des épidémies ne veulent pas nous écouter, chargez-vous en donc et faites-les se sauver».

Tout cela est net et je suis d'autant plus frappé de constater que, dans les deux cas cités, les Bahnar provoquent systématiquement la colère de *Bok Glaih* lui-même. Les façons d'opérer, le «matériel» utilisé, étant cependant bahnar, je ne crois pas que ces méthodes soient empruntées (sauf peut-être depuis très longtemps); je crois plutôt qu'il s'agit de survivances de procédés, de façons de faire qui sont de nos jours en désuétude chez les Bahnar, mais qu'on trouve encore dans des tribus moins évoluées (Sedang, Stieng, Die, Kha Tu) et que l'on retrouvera très probablement dans d'autres, quand elles seront étudiées.

LA MAISON COMMUNE
DU VILLAGE BAHNAR DE KOMBRAIH

PRÈS DE KONTUM, SUR LA ROUTE DE KONPLONG

par

Henri PARMENTIER

Chef honoraire du Service archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient

La maison commune du village de Kombraih (voir pl. XIX et XXI) est du type ordinaire à haute toiture aiguë; elle est remontée sur pilotis importants qui sont les colonnes mêmes de la bâtisse et est précédée d'une grande terrasse sur un des côtés longs. Cette maison a son grand axe dirigé N.-E.–S.-O. et sa terrasse d'entrée est au Sud-Est. La salle est sur un plan ovoïde à bouts coupés; elle est couverte par les pans légèrement incurvés de la toiture; elle est close sur les quatre faces par un clayonnage soigné d'un plan de fins bambous verticaux ronds entiers. Le clayonnage est tressé serré jusqu'à une hauteur de 1 m. 50, tandis qu'au-dessus, sur 0 m. 60, lâche, il laisse passer air et lumière; son bord supérieur est parallèle à la rive du toit qui, sur les faces longues, forme une courbe dont la convexité s'écarte du sol; elle est par suite, haute au milieu, basse aux extrémités; elle se continue horizontalement sur les petits côtés. Les faces longues sont bombées, les courtes sont droites; elles sont percées seulement de deux portes à glissière; la porte principale a 2 mètres de haut et 1 m. 10 environ de large; la porte secondaire sur la face sud-ouest n'a guère que 0 m. 70 de large et 1 m. 30 de haut; une planche épaisse sans décor forme seuil intérieur. Le sol est constitué par un planchéiage de bambous écrasés sur lattis de bambou et solives transversales en rondins. Les colonnes sont des bois splendides dont le diamètre moyen à cette hauteur est de 50 cm., tandis qu'il est de 60 près du sol; elles sont unies au sommet par des poutres transversales qui passant au travers et aux extrémités portent la panne principale. Les quatre poutres du plancher portent sur la surface des bambous écrasés et dans l'axe longitudinal une longrine à laquelle en correspond une autre posée sur les entraits; des trous circulaires dans l'une et l'autre reçoivent des bambous verticaux au nombre de douze auxquels sont attachées deux par deux les jarres de vin de riz des fêtes; deux étaient encore en place lors de mon étude. La panne porte, liés par du rotin, tous les arbalétriers de bambou, à raison de cinq entraxes pour toute la longueur du faîte, avec l'un dans l'axe transversal. Toute la charpente au-dessus des grands est faite de bambous, avec d'autres plus fins pour attacher les bandes de chaume mince. Il n'y a rien d'autre jusqu'au premier cours de pannes-bambous. Celles-ci sont unies par des bambous-entraits et au-dessus il y a un emmêlement de bambous en croix de Saint-André, confus et sans ordre. Il n'y a pas ici les tendeurs en diagonale que m'a signalés M. Guilleminet, ancien Résident de Kontum, en d'autres maisons communes, comme exemple franc de triangulation, exceptionnelle en Indochine et peut-être même en Extrême-Orient.

La salle est meublée seulement de deux foyers rectangulaires de terre sur le

planchéiage. A la porte, près de l'entrée, sont suspendus deux gros tambours; un autre gît en face. Une étagère occupe toute la travée centrale, face à l'entrée. Le dessus en est à 1 m. 50 au-dessus du planchéiage; elle est ornée de peintures géométriques. Les seuls décors de la salle consistent architecturalement en un dessin géométrique sur les faces des poutres près des colonnes et en un bucrane naturel. Cette salle est, paraît-il, très fraîche grâce à la masse d'air enfermé dans la couverture aiguë et son aération au-dessous du toit.

Devant chaque porte est une terrasse proportionnée à celle-ci; la principale, soutenue par deux poteaux circulaires au décor simple et munie de deux échaliers au sobre décor, est planchéiée de sections de rondins, la face courbe en l'air, l'une plus large au début derrière les deux colonnes de support. Chaque échalier est terminé par une volute et chaque encoche-marche est garnie de fins traits gravés dans le bois rond; les terminaisons des échaliers sous les crosses finales ont le même décor sobre de traits gravés.

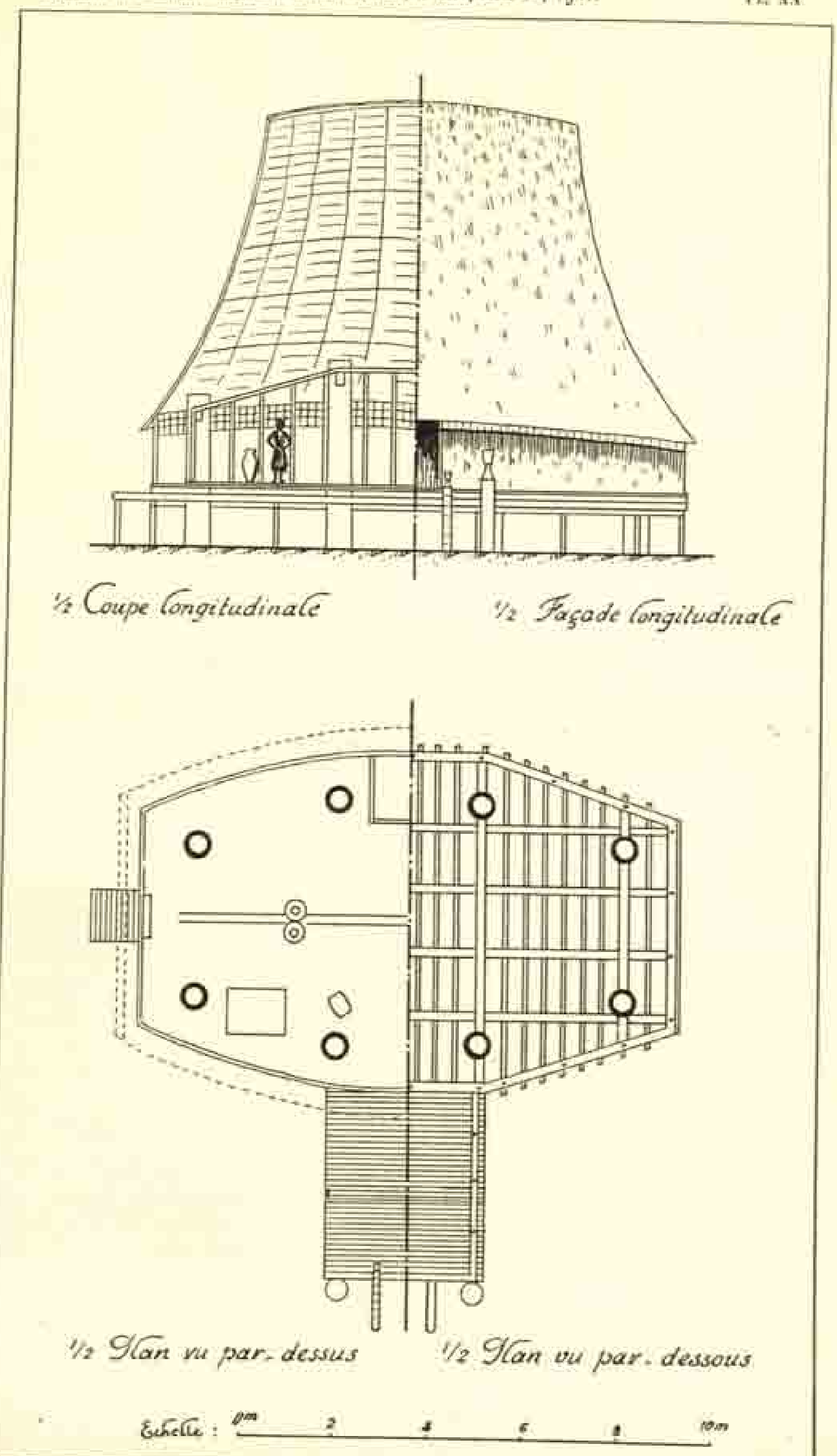
Extérieurement, la maison commune n'offre, hors des colonnes et des planchers, que des courbes et suggère un peu l'impression des voiles d'un bateau tendues en creux. La partie de paroi verticale entre la ligne horizontale du plancher et la rive courbe du toit compte à peine. Le faîte est courbe, convexe, en harmonie avec la rive courbe du toit et se couronne de trois épis verticaux au centre et aux extrémités. La natte extérieure de la paroi est divisée par deux bandes de fins bambous en rapport de lignes avec le plancher et le haut de la paroi ou de la rive du toit qui sont parallèles. Ces bandes laissent des espaces égaux, sauf dans la travée centrale, occupée par la porte principale. Sur la bande centrale, les bambous, écorcés et rayés, dessinent deux carrés de couleurs différentes qui sont un simple décor et non des ajours. La porte secondaire n'a pas ce décor. Une série de poteaux verticaux vient maintenir à l'extérieur des deux longrines horizontales haute et basse en courbe régulière où se fixe la cloison, à raison de sept par grande face et de quatre par petite, deux en avant et deux dans l'alignement courbe de ceux des faces longues.

La terrasse principale est portée par deux longrines latérales, soutenues entre les colonnes par des bois fourchus près de la salle et des poteaux simples dans l'intervalle.

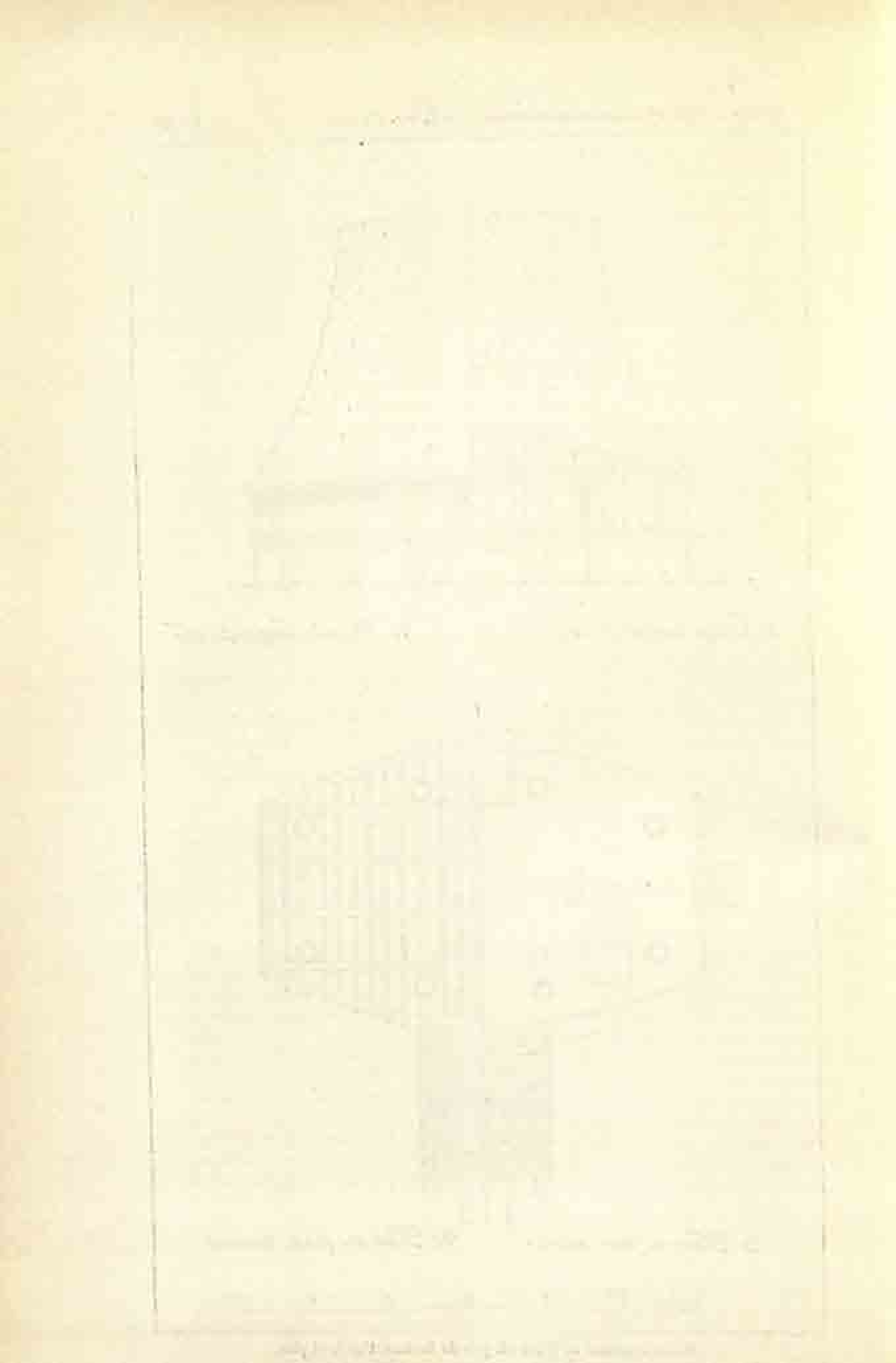
Le jour où j'ai pris cette note, quatre jolis mâts décoratifs à riche garniture de bananier découpé en effiloches, portant des triangles nattés, occupaient la section est; tout était fait de bambou en lattes ou en fibres; ils achevaient de sécher et devaient être les restes de quelque fête de peu antérieure.

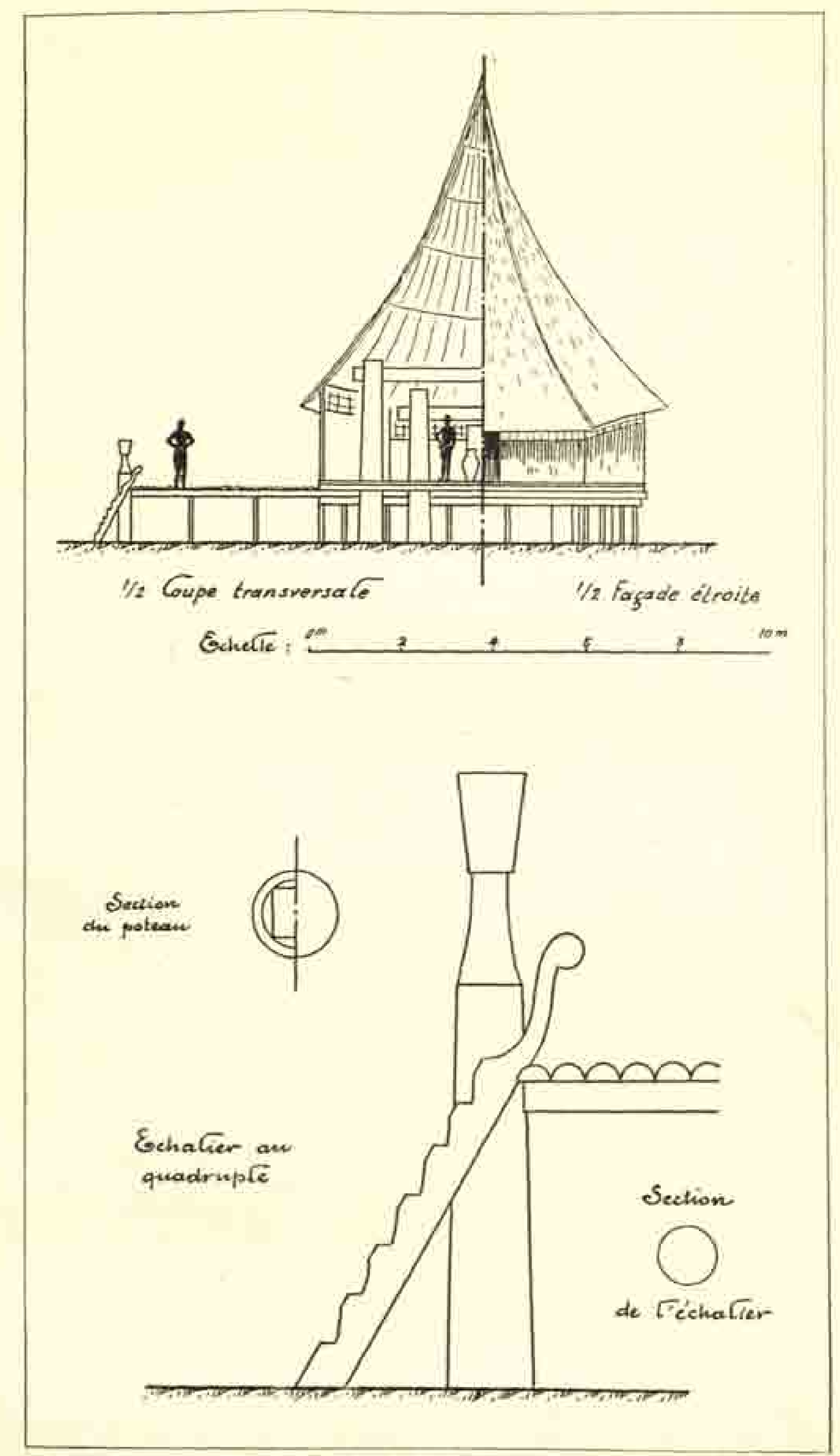
*
* *

Une étude graphique rapide, plans, façades et coupes, avec un détail de l'échalier accompagne cette note. Elle a permis de reconnaître que toutes les courbes de cette construction comme le plan en tonneau de la paroi de la salle, et celles de la toiture, notamment toutes les sections verticales, y compris celles qui forment pignon renversé en arrière et la courbe du faîte, sont des arcs de cercle dont le rayon est unique et paraît être triple du fond du tonneau fictif. Une seule échappe à cette règle, la rive inférieure du toit. Il ne serait pas impossible que toutes les courbes réelles dans l'espace soient identiques et aient été fournies par un gabarit unique, rendant ainsi l'exécution très aisée; notons que ces dessins ont été obtenus par restitutions perspectives de photographies prises à cette intention, aussi près que possible des axes pour avoir des images presques frontales; les arcs y représentent en un seul plan, celui du papier, des lignes qui, dans l'espace, occuperaient deux

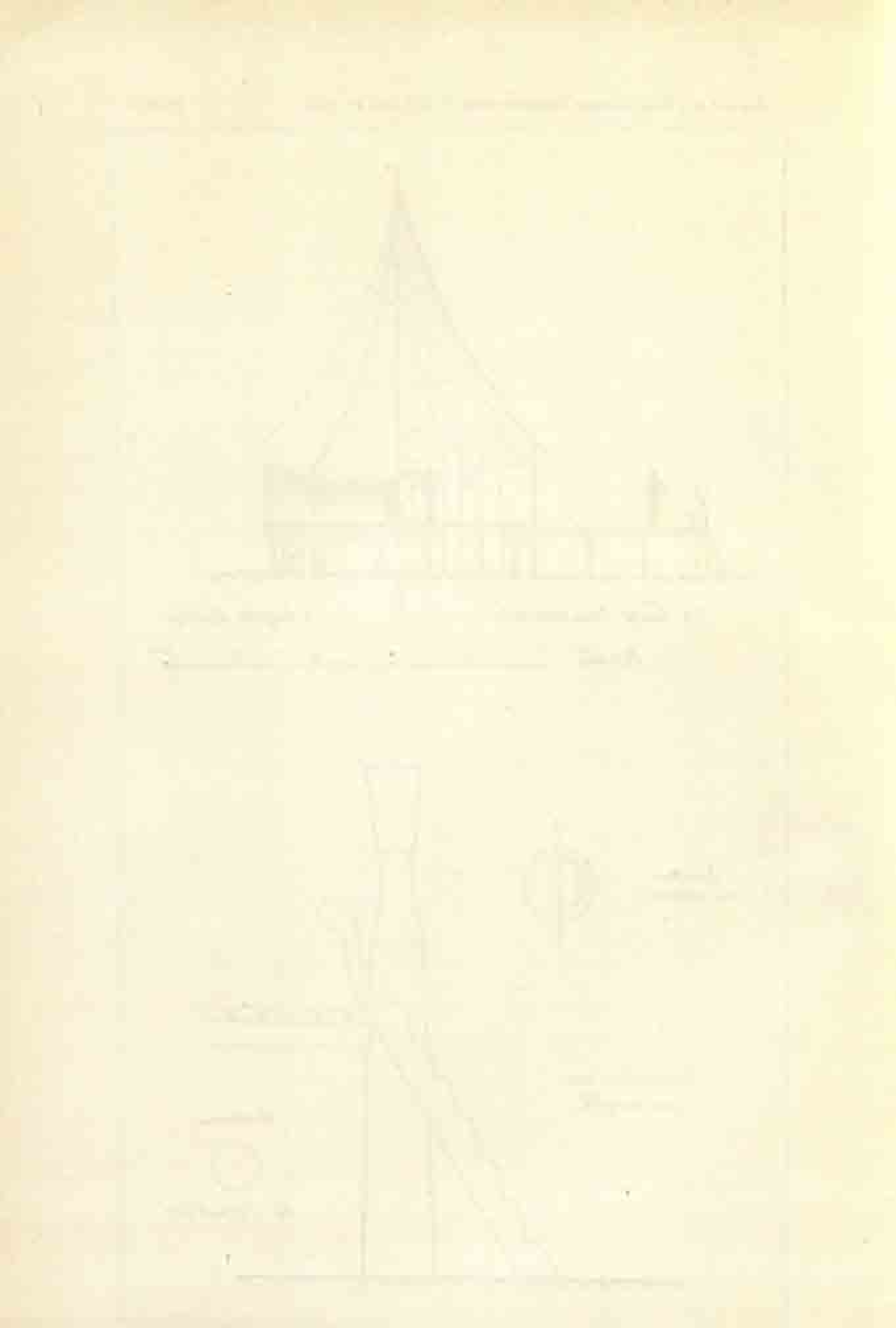


Maison commune de Kombraih près de Kontum. Façade et plan.





Maison commune de Kombraih près de Kontum. Coupe et détail.



plans ou mieux un plan unique mais oblique par rapport aux surfaces des géométraux. Il est possible que ces arcs de projection à rayon unique traduisent des arcs obliques avec un autre rayon unique également sans doute assez voisin. On ne pourrait s'en rendre compte d'une façon sûre que si l'on avait la bonne fortune de pouvoir suivre de près l'édification d'une de ces charmantes bâtisses. Est-il utile de noter l'impression que donnent ces édifices de constructions navales avec les surfaces courbes des pans de toitures qui rappellent des voiles, sous l'effet de la brise, et les formes ventrues de la paroi analogues à celles d'une carène de bateau? Impression étrange dans la montagne et qui pourrait s'accorder avec la lointaine origine polynésienne qu'on attribue parfois aux populations « moi ».

NOTE ADDITIONNELLE

L'observation sur la similitude des diverses courbes de la maison commune bahnar que j'avais cru pouvoir retirer de mon étude serrée de la maison commune du village du Kombraih près de Kontum semble infirmée par le côté droit de la photographie d'une de ces maisons parue dans le tome I du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, fig. 53 [1]. Il est vrai que le côté gauche de cette représentation confirmerait plutôt ma remarque, mais il ne m'inspire pas confiance; il semble bien qu'il soit malheureusement retouché et par suite sujet à caution. Si l'on ne tient compte que du côté droit de la photographie, il semble que les arêtes de la partie étroite qui forme presque pignon ne soient pas, comme les indiquent celles de la maison étudiée par moi, des arcs de cercle à rayon considérable mais une forme différente, courbes dont une partie est presque droite, et qui ne peuvent alors faire partie d'un cercle. Mon observation doit donc rester en suspens. Cette rectification actuelle semble confirmée par l'esprit de l'image du tombeau, fig. 54 du même article de M. Lavallée [2].

[1] Cf. M. A. Lavallée, *Notes ethnographiques sur diverses tribus du Sud-Est de l'Indochine*, BEFEO, t. I, 1901, p. 305.
[2] *Ibid.*, p. 310.

COUTUMIER STIENG

par

Théophile GERBER

Délégué administratif à Budop

A MES AMIS STIENG

Je dédie cette petite étude afin de transmettre à leurs enfants le souvenir de leurs coutumes ancestrales

Budop, 21 mars 1943

AVANT-PROPOS

Les terres rouges de l'Est cochinchinois sont habitées par des peuplades aux mœurs rudes et au caractère indépendant que les Viêtnamiens appellent «Mọi» (sauvages).

Elles comprennent plusieurs tribus dont celle des Stieng fixée dans les provinces de Biên-hoà et de Thudâumôt et débordant sur le Cambodge, groupe environ 60.000 individus.

Au moment où le Gouvernement de l'Indochine décide de doter les Moïs d'un statut juridique spécial basé sur leurs coutumes, il n'est pas inutile de résumer brièvement les principes suivant lesquels se réglaient autrefois les litiges entre Stieng.

C'est le but de ce modeste travail.

La plupart des autochtones de la Chaîne annamitique possèdent des traditions orales, condensées souvent dans des chants qu'ils se transmettent de génération en génération et qui constituent leur coutumier. Rien de pareil n'existe chez les Stieng.

Chez les vieillards, les notables, savent bien que de tout temps les litiges ont été tranchés suivant certains principes connus, mais le plus savant de ces légistes ne saurait constituer un coutumier. Ce n'est qu'en interrogeant de nombreux notables dans différentes zones d'habitat que nous avons pu résumer les principes qui paraissent admis par tous les Stieng ayant conservé le souvenir de leurs coutumes ancestrales.

A signaler tout de suite que le terme de «tribu» appliqué aux Stieng est impropre, si nous entendons par là un groupement d'individus de même langue, soumis à l'autorité d'un seul chef. Un tel chef n'a

jamais pu s'imposer, et les Stieng ne reconnaissent comme autorité suprême que le chef de famille.

Le village ne constitue qu'un groupement de familles ayant des intérêts communs et fréquemment des liens de parenté. Qu'un désaccord survienne, et très souvent le village se scinde en deux ou trois hameaux qui suivent chacun un chef de file.

Les litiges entre villages ou entre familles de villages différents se réglaient généralement par la force.

Les Stieng pratiquent le patriarcat et la famille constitue la base de leur société; elle est même le seul groupement organisé capable d'imposer sa loi.

C'est à elle seule que l'individu doit se dévouer. Le règlement des litiges est fondé sur le principe de l'indemnité à payer à la famille. Les rites religieux visent à détourner du toit familial les mauvais génies. Les règles successorales conservent intact et groupé un certain bien familial. Le servage ne constitue souvent qu'une forme d'adoption pour éviter l'extinction d'une famille.

La peine telle que la conçoit notre code pénal et qui a pour but d'amender l'individu tout en le punissant au nom de la Société n'est pas admise par la coutume stieng qui ne prévoit que le rachat soit en argent, soit le plus souvent en nature, des torts ou des injures faites à la famille. Ce n'est qu'exceptionnellement, quand le coupable est insolvable, récalcitrant ou récidiviste, que la punition corporelle sanctionne ce que nous appelons délit ou crime.

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

A. ESCLAVAGE ET SERVAGE

Sous leurs différentes formes ils constituent la base même des transactions, les plus importantes chez les Stieng et probablement chez tous les « Mọi ». Leur suppression s'impose, et c'est l'œuvre que le législateur local se doit d'accomplir en tout premier lieu.

1° Esclavage. — Il est essentiellement le produit d'un abus de force et, comme tel, a pratiquement disparu avec la pacification du pays sous l'égide de l'administration française.

Ses principales raisons d'être étaient les suivantes :

a. *La guerre.* — Pour un motif futile, un village puissant attaque un village plus faible. Les hommes qui résistent sont abattus, les personnes capturées sont vendues, à moins que leurs parents ne les rachètent.

b. *Capture isolée.* — Trois ou quatre individus se cachent à proximité d'un village. Sous prétexte qu'un chef de famille refuse de régler une dette contractée par un ancêtre, ils s'emparent de sa femme ou de ses enfants qu'ils vendent au loin s'il ne peut les racheter.

c. *Vente.* — Les orphelins sont toujours adoptés et élevés par les frères et sœurs des parents disparus. Il arrive, mais le cas n'est pas fréquent, que les parents adoptifs vendent ces enfants pour se libérer d'une dette. Plus rare encore est le cas des parents vendant leurs propres enfants.

Sont également vendus au loin, afin de rendre la fuite ou le retour au village difficile :

— le criminel que la famille renie, et qui ne peut se racheter ;
— l'engagé pour dettes qui refuse de travailler régulièrement ;
— le « čak », personne qui jette le mauvais sort.

La cangue au cou, les mains liées sur le dos, tenu en laisse avec une corde attachée aux bras, il est remis à son nouveau propriétaire qui n'a aucun recours contre le vendeur au cas de fuite.

2° Servage ou engagement pour dettes. — C'est le cas le plus fréquent et pratiquement unique.

Le Stieng contracte volontiers des dettes en argent, bétail, jarres, objets divers. Si, après un certain délai, généralement un an, il ne peut se libérer au moins partiellement, il paye de sa personne ou donne en gage un membre de sa famille.

Les principales raisons pour lesquelles il emprunte sont les suivantes :

a. *Maladie.* — Le Stieng malade se croit victime du courroux des mauvais génies qu'il essaie d'apaiser en leur offrant des sacrifices. Quand la maladie est de courte

durée, il en est généralement quitte avec un poulet ou un cochon et une jarre d'alcool; mais quand elle se prolonge, il sacrifie ses bœufs, ses buffles; s'il n'en a pas, il emprunte.

b. *Mariage.* — Le «Moi» qui se marie doit cohabiter avec ses beaux-parents ou leur payer la valeur d'un esclave, en plus de certains objets faisant partie de la dot. S'il n'est pas riche mais veut néanmoins fonder un foyer indépendant, il emprunte.

c. *Disette.* — Quand la récolte est déficitaire, le Stieng, souvent paresseux pour travailler, emprunte du paddy, du riz, du bétail et s'endette. S'il ne se libère pas dans les délais prévus, il devient engagé pour dettes.

d. *Fêtes.* — Tous les cinq ans environ, après les semailles, les villages fêtent les plus grands génies de la région. Dix, vingt et jusqu'à soixante-dix buffles sont sacrifiés, et en général autant de porcs, et les habitants de tous les environs sont invités. Il n'y a pas de différence entre riches et pauvres, mais il est sous-entendu qu'à tour de rôle chacun rendra la politesse, et comme le pauvre ne veut pas faillir à son devoir, il emprunte.

e. *Payement de dommages-intérêts.* — Nous verrons par la suite que les crimes et délits se règlent généralement par le payement de dommages-intérêts qui entraînent comme conséquence immédiate le servage.

3° Nature du servage. — a. *Régime appliqué.* — Il est très doux et nullement vexatoire; le serf est considéré comme membre de la famille; il mange à la même table que son patron, prend part aux réjouissances, a droit aux effets d'habillement, ce qui est d'ailleurs peu de chose. Il peut se marier soit avec une femme libre, soit avec une femme engagée. Dans ce cas les deux conjoints habiteront alternativement, mais ensemble, chez l'un ou l'autre patron, et ces derniers doivent se mettre d'accord au sujet de leur emploi.

Les enfants naissent libres et peuvent remplacer les parents soit définitivement, soit temporairement.

Le travail fourni par les captifs ou engagés n'est jamais pénible.

Comme son patron, le serf abat et brûle la forêt, prépare le *ray* pour l'ensemencement, sarcle les mauvaises herbes, fait la récolte, chasse le gibier, pêche le poisson, reconstruit la maison, confectionne les ustensiles divers en bambou, rotin, fibre, et garde le bétail quand le patron possède un troupeau.

La femme esclave fait la cuisine, cherche du bois de chauffage, nourrit le petit bétail, entretient la propreté de la maison, sarcle les mauvaises herbes dans le *ray*, récolte et pile le paddy.

Le serf a généralement plus de loisirs que la femme.

Presque toujours, quand il est marié, il fait son *ray* personnel dont les produits lui appartiennent en entier, et sa femme peut l'aider. Quand il travaille soit pour l'administration, soit pour un particulier avec l'autorisation du patron, le salaire touché lui revient en entier. Comme il dispose ainsi de six mois sur douze, l'homme laborieux pourrait se racheter aisément; mais très souvent il n'y tient pas pour éviter de se donner le souci de sa nourriture. Jeune, il est traité comme un enfant de la maison et souvent adopté comme tel; plus âgé ou marié, les patrons l'appellent frère ou sœur.

Aucune punition sérieuse n'est prévue pour le cas de paresse; le patron frappe rarement son esclave; il ne peut abuser d'une femme engagée sans que celle-ci soit *ipso facto* rendue libre. Le plus gros inconvénient du servage réside dans la faculté que possède le propriétaire de vendre les engagés pour dettes, d'où une quasi

identité avec l'esclavage. Mais ce cas ne se présente que lorsque la patron lui-même est endetté ou quand l'engagé fait preuve d'un mauvais esprit persistant.

b. *Durée du servage.* — Elle est illimitée, c'est-à-dire que la dette doit être rachetée matériellement, elle ne peut être amortie par des services rendus pendant un certain nombre d'années.

Un engagé représente une rente à capital aliéné qui cesse d'être productif avec la mort. En cas de décès du patron, il dépend de l'actif successoral.

c. *Prix d'un engagé pour dettes ou d'un captif.* — Il varie, suivant l'âge, le sexe et les caractères physiques, de 6 à 10 têtes de bétail, l'unité étant représentée par une vache adulte.

Un buffle, une bufflesse, un bœuf comptent pour 2 têtes de bétail, une jarre «srung» de taille moyenne vaut 4 têtes de bétail.

Une somme de 10 piastres en argent ou représentée par des marchandises est exigible pour chaque tranche de 4 têtes de bétail, excepté quand le payement a lieu en jarres «srung».

La valeur moyenne d'un engagé (enfant de 12 ans, homme ou femme mariés de 30 ans) est de 8 têtes de bétail plus 20 piastres. Un vieillard, un enfant très jeune, valent 6 têtes de bétail.

Toutes sortes de marchandises peuvent être données pour acheter un esclave : jarres moi et viêtnamiennes de différents formats, couvertures, paddy, charrettes, armes, bijoux, etc., mais leur valeur est toujours ramenée à l'unité de mesure représentée par la «tête de bétail».

L'engagement pour dettes se fait en présence d'un garant qui touche de l'engagé la valeur d'une tête de bétail et la valeur de 5 à 10 piastres du futur patron. Il est responsable du payement du prix envers l'engagé ou le vendeur et de la livraison de la marchandise humaine envers l'acquéreur. En cas de défaillance de l'une ou de l'autre partie, c'est lui qui doit payer la valeur totale, de même si l'engagé prend la fuite. Dans ce cas, il lui appartient de le rechercher, de le capturer ou de le faire livrer par la famille ou le village qui l'abrite.

Tout chef de famille qui donne l'hospitalité à un captif ou engagé en fuite ou malade, sans en avertir le propriétaire immédiatement, devient pécuniairement responsable s'il meurt sous son toit, et doit payer la somme qu'a déboursée le propriétaire.

A côté de l'engagement total pour dette qui permet au patron de vendre l'engagé, existe l'engagement partiel qui, suivant l'importance de la dette, est contracté pour une durée déterminée ou indéterminée. Dans ce dernier cas, le débiteur travaille pour le créancier jusqu'à remboursement de sa dette, mais il ne peut être cédé à un autre propriétaire.

d. *Remèdes proposés.* — Pour supprimer le servage, il faudrait développer l'enseignement et l'assistance médicale afin de combattre la superstition qui attribue aux génies le pouvoir de provoquer la maladie, cause fréquente de l'endettement.

En attendant, les dispositions suivantes ont été adoptées :

L'engagement pour dette ne sera autorisé qu'à l'intérieur d'une même tribu. L'engagé ne pourra avoir moins de 18 ans et plus de 50 ans. Tout esclave ou engagé pour dettes pourra demander la transformation de la contrainte par corps en louage de travail pour amortissement de cette dette. Cette transformation ne sera valable que si le débiteur en manifeste l'intention, même en cours d'exécution de la contrainte et nonobstant toute convention contraire intervenue au moment de son entrée en service, devant le Délégué administratif qui

statuera sur les cas d'espèce et fixera la durée du rachat, selon l'importance, la nature et la cause de la dette. La déclaration sera inscrite sur un registre et comportera les renseignements suivants :

— noms du créancier et de l'engagé;
— leur âge;
— le montant de la dette;
— la durée du rachat.

Cette durée ne pourra, en aucun cas, être supérieure à dix ans. Dès l'instant où le débiteur obtiendra la transformation du servage en louage de service, la dette cessera de produire intérêt.

Si en cours d'exécution du louage, le débiteur quitte son créancier il demeurera astreint au payement du reliquat de la dette non amortie et la créance produira à nouveau des intérêts.

La femme de l'engagé pour dettes sera libre, même si le mariage a été contracté pendant la durée de l'engagement.

Toutefois, si elle consent à s'engager solidairement avec son mari, la durée des services sera réduite de moitié. Les enfants en bas âge seront entretenus par l'employeur, en conservant leur liberté. Lorsqu'ils atteindront l'âge de 18 ans, ils pourront s'engager aux lieu et place de leurs parents.

L'engagement pour dettes devient donc un simple contrat de louage avec salaire payé d'avance, nourriture, habillement et logement étant à la charge du patron.

B. DE LA SORCELLERIE : LE «ČAK»

On appelle «čak» une personne, homme ou femme, à l'exclusion des enfants, qui est censée jeter un mauvais sort à une autre personne pour la rendre malade ou la faire mourir. D'après la croyance stieng, le «čak» mange le foie de sa victime.

Chaque fois qu'une maladie ou une mort paraissent suspectes, elles sont attribuées à un «čak». Quand un moribond dans le coma prononce un nom avec insistance, à plus forte raison s'il désigne nommément une personne qui a déjà la réputation d'être «čak», elle doit subir l'épreuve du plomb fondu.

Quand les soupçons ne se portent sur aucun habitant du village, la recherche du «čak» se fait méthodiquement. Avec le plus proche parent de la victime, les chefs de la maison se rendent dans la forêt où est célébré un sacrifice avec incantation aux génies des eaux, des forêts, etc. Un bambou creux, long d'environ 80 cm., est fendu en deux. Le creux du demi-bambou est entaillé d'une espèce de rigole dans laquelle est versé du plomb fondu, environ le volume d'une noisette, le bambou étant tenu penché à 45 degrés. Cette opération se fait devant chaque chef de maison, même de tous les villages de la région, si le «čak» n'est pas localisé.

Si le plomb s'écoule en ligne droite, la maison n'est pas suspectée. Si le plomb, en se solidifiant dans le bambou, forme une arête à deux crochets ressemblant vaguement aux cornes de buffle, la maison est censée abriter le «čak».

Alors l'opération est répétée devant chaque personne adulte de cette maison. Celle devant laquelle le phénomène décrit se reproduit est suspectée.

A ce moment on lui fait subir l'épreuve décisive. Dans le creux de la main tendue et légèrement inclinée, on lui verse le plomb fondu. S'il s'écoule de suite et tombe par terre la personne n'est pas suspectée. S'il solidifie dans la main et brûle la chair, elle est censée abriter le «čak».

Ligotée, elle est mise en demeure de conjurer le mauvais sort qu'elle a jeté au malade et de rembourser les frais qu'a entraînés la maladie; en cas de décès du malade, elle devra indemniser la famille. Mais dans le cas où le fait se renouvelle :

— si c'est un homme, il est généralement massacré sur place, ses enfants vendus au loin; sa femme n'est pas inquiétée;

— si c'est une femme, elle est vendue avec ses enfants, et son mari, resté libre, s'en désintéresse.

A noter que la personne qui a subi avec succès l'épreuve du plomb fondu a droit à des dommages-intérêts, pour avoir été soupçonnée injustement, en général huit têtes de bétail et une jarre «srung» en valant quatre. L'expérience est donc coûteuse pour celui qui la provoque inconsidérément.

Malheureusement elle réussit généralement sur des sujets un peu simples d'esprit, et doit être délibérément proscrite.

Cet usage rappelle une ancienne coutume viêtnamienne qui consistait à verser du *nước mắm* dans le nez du délinquant. Si ce dernier ne pouvait résister à cette épreuve, sa culpabilité était établie.

C. DE LA COUTUME DITE «LĂH ČANG RAI»

La personne dite «čang rai» est censée avoir attiré le courroux des mauvais génies sur un village ou une maison en trangressant volontairement ou involontairement certains usages. Si elle n'a pas célébré une cérémonie expiatoire dans les délais prévus, elle devient responsable de tous les malheurs qui surviennent au village ou à la famille dont elle a offensé les génies.

La personne dite «čang rai» diffère essentiellement du «čak» :

a. Parce qu'elle est toujours connue;

b. Parce qu'elle est généralement censée avoir causé un dommage soit par négligence, soit par inadvertance, soit par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.

Elle en endosse néanmoins toute la responsabilité dont les conséquences peuvent être graves et lui coûter la perte de ses biens, de sa liberté et celle des membres de sa famille.

Avant la pacification du pays, cette coutume était à l'origine de la plupart des guérillas entre villages, et les forts l'exploitaient très souvent à leur profit.

C'est pour ne pas en avoir tenu compte ou l'avoir ignorée que des Français isolés ont probablement payé de leur vie cette méconnaissance d'une superstition impitoyable.

Quelques exemples de «lăh čang rai» :

a. Un homme du village X se rend au village Y pour se promener. Il y meurt. Le village Y doit payer aux parents du défunt ou à son village d'origine une indemnité de cinq ou six «gongs», valeur environ 15 piastres, et célébrer une cérémonie avec un petit cochon et une jarre d'alcool.

Si la personne se rendait au village Y pour réclamer une dette ou pour assister à une fête en tant qu'invité, si elle y mourait, ou tombait simplement malade, et mourait à son retour au village X, l'indemnité à payer par son hôte bénévole ou son débiteur, cause de ce déplacement, se montait à la valeur d'un esclave avec sacrifice d'un buffle ou d'un porc de trois coudées, plus une grande jarre d'alcool.

Si la personne tombait simplement malade et sacrifiait aux génies un ou plusieurs

buffles pour obtenir sa guérison, elle avait droit au remboursement de ses débours.

Si elle n'avait rien à faire dans le village Y et mourait au retour dans son village d'origine, sa famille n'avait droit à aucune indemnité.

b. Une femme du village X accouche dans le village Y où elle n'a pas de parenté. Sa famille doit payer une indemnité au village Y et célébrer une petite cérémonie.

Si le nouveau-né y meurt, l'indemnité s'élève à la valeur d'un esclave, plus le sacrifice adéquat. Si la mère meurt également, l'indemnité est double. Si une personne du village meurt avant la célébration de la cérémonie expiatoire qui précède le payement de l'indemnité, la famille originaire du village X sera rendue responsable. En cas d'insolvabilité, tout le village X partage la responsabilité.

c. Une personne quitte son village X, après le début d'une épidémie, pour se rendre au village Y. Elle sera rendue responsable si, dans ce village, une ou plusieurs personnes sont contaminées, à plus forte raison si elles succombent.

En ce cas, l'affaire se terminait autrefois par le pillage du village X, le massacre des hommes, la vente des vieillards, des femmes et des enfants.

D. DES PREUVES

Les preuves admises par la coutume stieng sont les suivantes :

1° Les aveux spontanés qui, pour les petites infractions, entraînent l'application de la peine et souvent le pardon.

2° Le flagrant délit qui se manifeste généralement par les cris ou la fuite de la victime.

3° Les pièces à conviction, en cas d'adultère ou de vol, saisie d'objets d'habillement, d'objets personnels oubliés sur place, découverte des objets volés.

4° Le témoignage de deux ou plusieurs personnes.

Mais un seul témoin suffit, même s'il est parent de la victime, à condition qu'il défère le serment à l'inculpé qui nie les faits qui lui sont reprochés.

5° L'ordalie de l'eau.

Elle a généralement lieu pour des infractions présentant un caractère d'une certaine gravité : le vol, l'incendie volontaire, l'empoisonnement, l'adultère. La jeune fille enceinte peut déférer le serment à son séducteur qui nie avoir eu des relations charnelles avec elle.

Le coupable accepte rarement de subir cette épreuve ; il préfère payer l'indemnité réclamée, même quand il proteste de son innocence.

Voici en quoi elle consiste :

Au jour fixé, les deux parties viennent chacune avec deux témoins au rendez-vous convenu : au bord d'un cours d'eau, d'une mare, qui doivent être suffisamment profonds pour permettre à une personne de plonger, l'accusé et l'accusateur plantent chacun en terre un bambou d'une hauteur de deux mètres dont l'extrémité est ornée de fins copeaux longs d'environ 25 cm., presqu'aussi ténus que des cheveux et faisant corps avec la tige.

A mi-hauteur est fixé un petit panier pour recevoir les offrandes destinées aux génies du ciel et de la forêt. Elles consistent en quelques petits morceaux de foie cru, en riz cuit, une chique de bétel, un peu de tabac et d'alcool. Auparavant, chacun a tué un poulet et barbouillé de sang l'extrémité chevelue du mât de sacrifice.

A son pied est posé un bol qui recevra les présents faits aux génies de la terre, des eaux et aux ancêtres : viande, intestins et foie cuits, riz cuit, alcool, chique de bétel.

Sur le tronc de ce petit mât appelé « ka jŭh » et qui, sous différents aspects, figure dans toutes les cérémonies chez les « Mọi », est fixée une bougie en cire d'abeille.

Les préparatifs étant faits en présence des témoins et des parents, chaque partie invoque les génies, les prenant à témoins qu'elle dit la vérité, acceptant d'avance pour elle-même et sa famille les châtiments que lui infligeront les esprits, si elle ment.

La prière terminée, un témoin pour chaque partie tient une perche plongée au fond de l'eau. Les deux antagonistes s'y agrippent et au cri : « Plongez ! » poussé par une personne de l'assistance, ils disparaissent sous l'eau.

Il est admis que celui qui dit la vérité, qui a la conscience tranquille, retient facilement sa respiration et ne remonte à la surface qu'après avoir épuisé toute sa réserve d'oxygène.

Par contre celui qui ment ne peut retenir son souffle, il suffoque et se redresse pour revenir à l'air libre.

C'est donc celui qui remonte le premier à la surface de l'eau qui est le perdant, donc le coupable ou le menteur.

On peut douter de la valeur juridique d'un pareil procédé pour la recherche de la vérité, mais mon expérience personnelle me permet d'attester son efficacité auprès de ceux qui sont restés fidèles à leurs anciennes croyances.

Le gagnant est donc lavé de tout soupçon, s'il était accusé, et le perdant s'il était accusateur, doit payer les dommages-intérêts dont le montant est généralement stipulé d'avance.

Si rien n'avait été convenu d'avance, et si le perdant est l'accusé, il paie le double avec le sacrifice adéquat ; si le perdant est l'accusateur il perd la valeur litigieuse et paye 50 p. 100 de la valeur comme dommages-intérêts, plus le sacrifice.

6° L'épreuve du plomb fondu. Elle est réservée à la recherche du « čak ».

7° L'épreuve qui consiste à obliger l'accusé à mâcher quinze grains de riz sec et à cracher. S'il crache sans saliver, il est soupçonné et doit subir l'épreuve de l'eau à moins qu'il ne reconnaisse sa culpabilité.

Cette coutume est d'un usage moins fréquent et ne sert que de préliminaire pour asseoir les soupçons.

8° La taille, appelée « khak čidai » en stieng.

Elle consiste en une tablette en bambou, longue d'environ 15 cm., large de deux, dont les bords sont taillés au couteau avec des encoches représentant :

— d'un côté, la longueur des phalanges de l'index de la main gauche, ainsi que la distance entre la naissance de l'ongle et l'extrémité charnue du doigt ;

— de l'autre, des signes conventionnels représentant le montant de la dette.

Cette taille est remise au garant qui donne au créancier une tablette identique représentant sa garantie à lui et reproduisant les caractéristiques de son index de la main gauche.

A l'échéance, le créancier présente sa « lettre de créance » au garant qui, lui, va réclamer la dette au débiteur.

Devant témoins, la remise de la taille est faite directement au créancier par le débiteur, sans l'intermédiaire du garant qui touche une prime versée par les deux parties, celle payée par le débiteur étant la plus élevée.

Pour une valeur de huit têtes de bétail, il recevra :

— du créancier : 5 à 10 piastres;
— du débiteur : une tête de bétail.

E. LE SACRIFICE

Le payement des dommages-intérêts est toujours précédé de la célébration d'un sacrifice qui a pour but de calmer le courroux des génies offensés, intentionnellement ou non, et d'invoquer le pardon de la personne lésée ou de sa famille (*an bin pai*).

Dans certaines circonstances « lăh ĕang rai », l'accomplissement de cette formalité est censé arrêter les conséquences fâcheuses d'une faute commise, même involontairement.

L'importance du sacrifice offert est proportionnel au préjudice causé, et varie de la valeur d'un poulet avec un peu d'alcool à celle d'un buffle avec une jarre d'alcool appelée « srung », en passant par tous les stades intermédiaires du porc : du cochon de lait valant une à 2 piastres au porc mesurant trois coudées et une longueur de main et pesant environ 80 kilos.

Cette cérémonie est célébrée dans le village mais, en cas de mort violente, elle est toujours précédée d'un sacrifice offert dans la forêt, pour le repos de l'âme du disparu que l'on craint de voir réapparaître sous forme de revenant *an pai khär*.

À cette occasion, on tue un poulet et un chien de couleur absolument noire qui peut également être remplacé par une chèvre; souvent on sacrifie les deux. Avec le sang mélangé des deux bêtes, les assistants se barbouillent les chevilles.

La viande ne peut être introduite dans les maisons et doit être consommée à l'extérieur.

On ne sert pas d'alcool.

Dans certaines circonstances, le sacrifice comporte l'abatage de bêtes uniformément blanches : poulets, porcs, buffles... C'est le cas après l'incendie d'une maison, d'une récolte, ou quand quelqu'un s'est rendu coupable d'inceste.

Autrefois, il en était de même pour le sacrifice précédant le départ en campagne des guerriers qui invitaient les mânes des ancêtres à les accompagner pour leur prêter aide et protection.

F. ÉCHELLE DES VALEURS

Chez les Stieng, comme chez la plupart des races autochtones de la Chaîne annamitique, les transactions importantes se règlent généralement en nature par l'échange de marchandises, et l'unité de mesure est la tête de bétail représentée par une vache, un bufflon ou une bufflonne âgés d'environ deux ans, un veau dont la valeur est complétée par un appoint en argent, un porc de deux coudées et demie.

Les principales marchandises qui entrent en ligne de compte dans le transfert des valeurs sont les suivantes :

— la personne humaine;
— l'éléphant dans certaines régions;
— les jarres de toutes formes et dimensions et dont les plus recherchées : *Sĕh rung*, *srung* et *djri* sont très anciennes;
— les gongs avec ou sans bosse;

— le bétail;
— les charrettes;
— plus rarement les armes, les vêtements et objets divers.

Nous avons déjà vu qu'une personne humaine vaut 6 à 10 têtes de bétail.

Un éléphant, suivant taille, sexe, âge, se paye de 3 à 8 esclaves : environ 6 esclaves pour une grosse femelle adulte, environ 8 esclaves pour un beau mâle avec défenses.

Une jarre «cěh rung» vaut 3 à 4 esclaves.

Une jarre «srung» vaut 3 à 9 têtes de bétail.

Une jarre «djri» vaut 2 ou 3 têtes de bétail.

Les deux premières, très anciennes, sont probablement d'origine khmèr.

Un jeu de gongs anciens avec bosses comprenant 6 pièces (*gong sâng*), se paye de 1 à 4 esclaves.

Le même sans bosse (*čing sâng*), vaut 1 ou 2 esclaves.

Un jeu de gongs récents vaut 4 à 8 têtes de bétail.

Un buffle, une bufflesse, un bœuf ou taureau adultes sont décomptés pour 2 têtes de bétail. Quand le buffle présente une très belle encolure, il bénéficie d'une prime de 10 piastres.

On appelle «glăh» une unité de valeur représentée par une tête de bétail et correspondant également à :

une jarre «djong kô»;

une jarre «pei nrĕt»;

5 «to» (jarres de petite taille);

5 «gong» (autre petite unité de valeur).

On appelle «drap rnač» les marchandises diverses données en échange d'une personne humaine.

Le transport d'une personne humaine, d'un éléphant, d'une jarre «cěh rung», d'un jeu de gongs anciens, d'une jarre «srung» et «djri» donne lieu à une cérémonie payée par l'acheteur, et à l'occasion de laquelle il sacrifie un buffle quand l'objet atteint ou dépasse la valeur d'une personne humaine, un porc dans le cas contraire, en offrant la jarre d'alcool traditionnelle.

Quand ces mêmes marchandises sont remises en payement de dommages-intérêts, le sacrifice est offert aux garants par la famille qui touche l'indemnité.

CHAPITRE II

DES PEINES

A. DE L'ORGANISATION DES TRIBUNAUX STIENG

Si nous faisons abstraction des pouvoirs dévolus au chef de famille, nous pouvons admettre qu'avant l'occupation française la justice stieng comportait deux degrés, sans discrimination entre le civil et le pénal.

1° Un tribunal du premier degré, présidé par le chef de village assisté de deux vieillards estimés pour leur probité et leur connaissance des mœurs et coutumes locales. Il réglait les contestations et les infractions de faible et moyenne importance, ne dépassant pas le payement de dommages-intérêts supérieurs à la valeur de deux têtes de bétail.

Quand le litige intéressait les parties de deux villages différents, les chefs des deux villages étaient obligatoirement membres du tribunal, le plaignant et son chef de village devant se rendre dans le village du défendeur.

Aucun parent des antagonistes ne pouvait siéger, et les deux parties avaient le droit de récuser les juges dont l'impartialité leur paraissait douteuse, en en indiquant les raisons. Mais la sentence, une fois prononcée, était sans appel et immédiatement exécutoire à la diligence de celui qui avait obtenu gain de cause ou de sa famille; les habitants du village leur prêtaient généralement main-forte quand le condamné était récalcitrant.

2° Un tribunal du deuxième degré dont les membres, assistant le chef du village, étaient choisis parmi les chefs ou les vieillards des villages amis, connus pour leur intégrité et leur compétence en matière de jurisprudence. Ce tribunal jugeait ce que nous appelons des délits et les crimes et les contestations dépassant la valeur de deux têtes de bétail.

Les jugements étaient exécutoires dans les mêmes conditions que pour la juridiction de premier degré, et, en cas de condamnation à mort, la partie lésée, seule ou avec l'aide des membres de la famille, était chargée d'exécuter le condamné.

Mains et bras liés, il était attaché au poteau d'exécution par une corde enroulée à hauteur de la ceinture; la tête relevée, fixée au piquet par les cheveux, découvrait la gorge. D'un violent coup de coupe-coupe, l'exécuteur des hautes œuvres lui tranchait la carotide en même temps qu'un ou deux aides lui transperçaient les reins avec une lance.

Quand les parties étaient de villages différents, que le perdant refusait d'accepter la sentence, ou même de se soumettre à la juridiction compétente, son chef et les habitants du village prenant fait et cause pour lui, la décision devenait une question de force, soit entre les deux familles, soit entre les deux villages. C'est ce qui explique partiellement — car il y avait aussi des villages belliqueux et pirates — les attaques, toujours à l'improviste, sur le village ou les personnes de la famille du défendeur.

Que se passait-il quand le chef de village était lui-même accusé?

En principe, il était justiciable des mêmes tribunaux, sa place de président du tribunal étant dévolu à un notable ou vieillard, même étranger au village, et choisi par les habitants.

Quand la contestation ou l'infraction concernait les membres d'une même famille, elle était généralement réglée par le chef de famille, les autres membres mâles étant en principe consultés. Nous verrons par la suite que les peines appliquées étaient beaucoup plus faibles que celles prévues par la coutume pour les litiges entre deux familles différentes, que même le crime pouvait être pardonné, à condition qu'il n'y ait pas récidive.

Ces tribunaux stieng, bien que non reconnus officiellement, continuent pratiquement à siéger et les notables et vieillards respectés règlent, en conciliation, de nombreux litiges entre les habitants. Mais leur sentence n'est plus acceptée sans appel, et pour les jugements comportant le payement de dommages-intérêts élevés, la partie condamnée s'adresse souvent au Délégué administratif dont la main est généralement moins lourde, qui se laisse plus fréquemment apitoyer et, pourquoi ne pas le dire, plus facilement induire en erreur, que les juges locaux.

Il va sans dire que les exécutions capitales ne sont plus tolérées par l'administration.

Se basant sur les considérations précédentes, le projet d'organisation de la justice chez les Moi, soumis par le Gouvernement général à l'approbation du Département, comportait le maintien de la juridiction du premier degré avec compétence réduite, et attribuait aux délégués, assistés de deux chefs de canton ayant voix consultative, le règlement des délits et litiges importants.

Un tribunal provincial, présidé par le chef de province, était appelé à connaître des infractions qualifiées de crimes, mais ces arrêts devaient être soumis à l'approbation d'un tribunal spécial jugeant sur pièces.

Un décret du 17 mai 1943 promulgué par arrêté du 15 juillet 1943 fixe l'organisation et la compétence des juridictions mọi en Cochinchine.

Il est néanmoins remarquable de constater que les Stieng étaient plus policés que le terme de « sauvages » qui leur est appliqué ne l'a laissé supposer, et que leurs tribunaux tenaient compte de la compétence *ratione loci*, *ratione materiae*, *ratione personae*, bien que ces termes ne figurent pas dans le vocabulaire stieng.

B. NOMENCLATURE

Les peines prévues par la coutume stieng sont les suivantes :

1° Le sacrifice *su bin pai*, dans le but de calmer le courroux des génies et de hâter la réconciliation.

Il consiste dans l'offrande d'un petit porc avec un peu d'alcool.

Il varie avec l'importance du dommage causé et le rang social qu'occupe la personne lésée, et peut atteindre le prix d'un buffle avec une grande jarre d'alcool.

2° Les dommages-intérêts (*lih sak*).

Payables en nature ou en argent, ils sont également variables suivant les personnes et l'importance du préjudice causé. Pour les infractions jugées graves, ils peuvent atteindre une valeur de 600 piastres (voir exemples, chap. III).

L'engagement pour dette en est généralement la conséquence pour les gens pauvres.

Un sacrifice précède toujours le payement des dommages.

3° Le remboursement ou le remplacement des objets empruntés, perdus ou détériorés, avec sacrifice obligatoire s'il s'agit d'une jarre antique, d'un vieux gong ou d'un éléphant.

4° Le remboursement des biens volés avec cérémonie et petite indemnité quand le voleur est pris sur le fait et reconnaît sa faute.

Remboursement du double et même du triple quand le voleur est appréhendé longtemps après, à l'aide de témoins ou de pièces à conviction.

Très souvent, la personne soupçonnée d'avoir commis un vol et qui nie, est mise en demeure de se soumettre à l'ordalie de l'eau. Le montant des dommages-intérêts à payer est stipulé d'avance; il atteint souvent la valeur de 8 têtes de bétail.

5° La bastonnade, d'ailleurs assez rare, pour des fautes relativement légères, dénotant un mauvais esprit, et réservée surtout aux esclaves ou serfs insolvables.

6° Le payement du prix du corps à la famille de la victime en cas d'homicide ou d'assassinat. La valeur de la personne humaine est évaluée :

— à 8 têtes de bétail et une jarre «srung» en cas d'homicide par imprudence;
— à 16 têtes de bétail en cas d'assassinat.

Suivant le rang social qu'occupait la victime, cette peine peut être doublée et même triplée.

Le sacrifice à offrir pour la réconciliation comporte au minimum un buffle et l'alcool d'une «srung».

7° *L'esclavage.* — Le coupable qui ne peut payer ou que la famille refuse de racheter est vendu comme esclave. S'il fait mine de résister, il est mis à la cangue et enchaîné.

8° *La peine de mort.* — Les récidivistes dont la famille refuse de s'occuper, les individus trop dangereux, sont tués à coups de lance et de coupe-coupe. Leurs biens sont confisqués, femmes et enfants vendus pour payer les dommages-intérêts.

La peine de mort était surtout réservée aux personnes jetant le mauvais sort : les «čak».

Des considérations qui précèdent, il résulte que dans le coutumier stieng il est assez difficile de distinguer les peines criminelles des peines correctionnelles et de simple police, la peine était essentiellement rachetable.

D'autre part, une faute qui nous paraîtra vénielle revêt parfois chez ces primitifs une importance exceptionnelle : exemple le «čak», le «lâh čang rai», l'incendie fortuit de la paillote érigée sur une tombe.

Cette classification ne présente d'ailleurs pas un intérêt immédiat et serait appelée à varier avec l'évolution des mœurs qui résultera obligatoirement de la prise de contact avec d'autres civilisations.

Le fonctionnaire appelé à rendre la justice, pour apprécier s'il y a délit ou crime, tiendra compte de l'importance de la faute commise et de l'intention coupable qui a présidé à son exécution.

Il rendra responsable le délinquant seul, à l'exclusion des membres de sa famille, des infractions entraînant comme sanction le payement de dommages-intérêts supplémentaires au profit de la victime, et il les remplacera graduellement par la peine de prise.

C. RESPONSABILITÉ

Est jugée responsable de ses actes toute personne saine d'esprit et capable de discernement.

1° A qui incombe la responsabilité pour dettes quand le débiteur est insolvable?

En premier lieu au garant, ensuite aux parents du débiteur, puis à sa femme et à ses enfants s'il est marié.

Le débiteur récalcitrant peut être vendu pour dettes.

S'il est décédé, le garant, mis en demeure de s'exécuter à sa place, se retourne contre la famille, femme et enfants en premier lieu.

Quand il n'y a pas de garant et que le créancier a négligé de prendre ses précautions : témoins, taille sur une planchette en bambou, la famille peut refuser de payer une dette qui lui est réclamée en arguant de son ignorance.

2° Responsabilité pour dommages causés à la suite de crimes et délits.

Elle s'étend à toute la famille et spécialement aux membres vivant sous le même toit que le coupable : ascendants, femme, enfants, frères, sœurs, à condition que ces derniers ne soient pas mariés sous le régime « gă djơma » (voir Mariage, p. 261).

Elle est particulièrement grave en cas de :

— homicide volontaire, incendie de village, transmission de maladies épidémiques ;

les membres de la famille payent de leur personne quand ils sont insolvables.

La sorcellerie et la coutume du « lăh ăang rai » engageaient autrefois la responsabilité du village entier, s'il prenait fait et cause pour l'accusé ; elles étaient à l'origine de nombreuses guérillas.

D. ATTÉNUATION ET AGGRAVATION DES PEINES

La coutume prévoyant principalement la réparation en nature ou en argent du préjudice causé, qu'il soit matériel ou moral, il n'existe pas, sauf dans le cas de légitime défense, d'atténuation des peines.

C'est ainsi que les mineurs et aliénés sont rendus responsables des conséquences de leurs actes, et, à leur défaut, la famille ou ceux qui en avaient la garde doivent indemniser la victime. Ils sont simplement traités comme ayant agi sans intention coupable.

Mais, en l'absence d'état civil, comment définir la majorité stieng?

L'âge de majorité est laissé à l'appréciation des juges qui tiennent compte de l'aspect physique de la personne, de sa façon de parler et de raisonner. La puberté, le fait de se limer les dents, sont des indices mais non des preuves, car si généralement jeunes filles et jeunes gens se liment et se noircissent les dents quand s'éveille l'instinct sexuel et le besoin de plaire, assez nombreux sont les garçons courageux qui procèdent à cette opération vers l'âge de douze ans. Cette coutume qui consiste à limer à plat, presque totalement, les quatre incisives et les deux canines de la mâchoire supérieure, en pointe les mêmes dents de la mâchoire inférieure, tend à disparaître, et l'aurification de la dentition trouve déjà des adeptes parmi les stieng soumis de vieille date.

Ne sont véritablement punis par aggravation de peine que les personnes ayant fauté intentionnellement ; dans ce cas le montant de l'indemnité à payer est généralement double.

Quant à la prescription, le stieng l'ignore complètement et poursuit le garant ou le débiteur jusqu'à disparition de leur famille.

C'est afin de mettre un terme à des réclamations concernant des crimes ou des délits commis avant notre pénétration dans le pays, ou de dettes contractées depuis fort longtemps, que les représentants de l'administration française ont convenu entre eux de ne plus trancher autrement que par consentement mutuel des parties les affaires litigieuses n'ayant pas été évoquées depuis moins de cinq ans.

E. DE LA COMPLICITÉ

Toute personne convaincue d'avoir assisté volontairement, directement ou indirectement, l'auteur principal, est accusée de complicité et devient responsable du dommage causé.

Toutefois la victime et sa famille ne s'adresseront qu'à l'auteur principal pour se faire indemniser, et c'est à ce dernier qu'il appartient de faire participer des coauteurs ou complices aux frais, dans la proportion où leur responsabilité est engagée. L'indemnité réclamée est la même, qu'il y ait un ou plusieurs auteurs.

En cas de mort ou d'insolvabilité de l'auteur principal, les complices sont rendus solidairement responsables du payement de la totalité de la dette.

L'intention de commettre une infraction est punissable s'il y a eu commencement d'exécution, même non suivie d'effet, mais l'indemnité réclamée est beaucoup moins importante. Le payement de l'indemnité est toujours précédé d'une cérémonie de réconciliation, en rapport avec l'importance du dommage causé.

Le complice qui prétend avoir été contraint d'agir doit le prouver en dénonçant le coupable avant son arrestation.

F. LÉGITIME DÉFENSE

Il n'y a pas infraction aux coutumes lorsque les coups et blessures donnés ou l'homicide constituent un cas de légitime défense de soi-même ou d'autrui.

Toutefois il appartient à celui qui se défend de fournir la preuve soit par témoignage, soit par pièces à conviction, qu'il a été attaqué et, en cas d'homicide, qu'il défendait sa vie ou celle d'autrui.

Celui qui est attaqué doit s'enfuir et crier au secours.

S'il a tué en l'absence de témoins, il peut être soupçonné et contraint de se soumettre à l'ordalie de l'eau.

Le fait d'être blessé ou d'avoir tué la nuit dans sa propre maison constitue généralement une excuse suffisante, et la famille de la victime n'a pas droit à des dommages-intérêts; mais l'auteur de l'homicide volontaire paye le plus souvent une partie des frais d'enterrement et assiste aux funérailles.

CHAPITRE III

DES INFRACTIONS

A. CONTRE LES CHEFS ET L'AUTORITÉ ADMINISTRATIVE

Nous avons déjà constaté qu'avant l'occupation française et la pacification du pays, l'autorité du chef de village était purement nominale, et que le Stieng ne reconnaissait comme groupement social que la famille.

La coutume stieng ne prévoit donc pas de peines spéciales pour les infractions commises envers les chefs détenant une parcelle de l'autorité administrative, puisque cette autorité n'existait pas.

En l'absence de tout droit coutumier en cette matière, et compte tenu de ce que les peuplades mọi de l'Indochine ont des mœurs à peu près identiques, on peut appliquer aux Mọi du Sud Việt-Nam ce qui a été recueilli dans le « Bi Duê » (*Recueil des coutumes rhadées du Darlac*), sauf à abaisser le minimum et le maximum des peines prévues.

Il reste également entendu que la peine de prison pourra être remplacée par celle de simple corvée, chaque fois que le tribunal le jugera nécessaire.

Ci-après, un résumé des pénalités prévues par le Bi-Duê, avec indication du minimum et du maximum à appliquer aux Mọi de Cochinchine.

CRIMES ET DÉLITS CONTRE LES CHEFS

	Banmethuot	Budop (*Corvée ou prison*)
1° Du renouvellement d'une affaire déjà jugée :	1 mois + 5 piastres à 2 ans.	5 jours à 6 mois.
2° De ceux qui refusent de soumettre leur différend au chef de village avant d'en référer au Tribunal de la Délégation :	»	5 jours à 1 mois.
3° De la violation des contrats :	1 mois + sacrifice à 5 ans.	15 jours à 1 an.
4° De ceux qui cachent une affaire très grave au chef :	»	5 jours à 1 mois.
5° Du recel d'étrangers, de déserteurs, de prisonniers :	20 piastres à 5 ans.	5 jours à 6 mois.
6° Du refus de prêter main-forte pour arrêter des prisonniers, des déserteurs :	»	15 jours à 3 mois.
7° Des arrestations illégales :	1 an à 3 ans.	1 mois à 1 an et sacrifice.

	Banmethuot	Bubop (*Corvée ou prison*)
8° Des accusations calomnieuses :	50 piastres à 3 ans.	15 jours à 6 mois et sacrifice.
9° Du mensonge :	3 ans + 30 piastres. (prime pour tigre)	5 jours à 6 mois.
10° Des tromperies :	15 jours à 3 ans.	5 jours à 6 mois.
11° Des injures et insultes :	1 mois à 6 mois et sacrifice.	5 jours à 3 mois et sacrifice.
12° De la violation des coutumes :	3 mois.	5 jours à 1 mois et sacrifice.
13° De la désobéissance aux ordres du chef : (Exemple : défaut de carte, non déclaration de bétail ou vente de bétail, défaut de payement de l'impôt ou retard non justifié, refus à convocation, refus d'obéissance, jeu clandestin, consommation, colportage, vente d'alcool de la régie, distillation d'alcool et, en général, refus d'obéir aux ordres d'une autorité régulièrement constituée.)	5 piastres à 5 ans.	5 jours à 6 mois.
14° De ceux qui veulent régler les différends d'autrui :	20 piastres à 5 ans.	5 piastres à 6 mois.
15° De ceux qui offrent des biens au chef pour qu'il leur donne raison :	—	5 jours à 3 mois.
16° Des accusations calomnieuses contre le chef :	10 jours + sacrifice à 1 an + sacrifice.	10 jours + sacrifice à 6 mois + sacrifice.
17° Ceux qui quittent le village sans en informer le chef :	5 piastres à 6 mois + sacrifice.	5 jours à 1 mois.
18° Ceux qui emmènent les habitants sans informer le chef :	1 mois + sacrifice.	5 jours à 1 mois + sacrifice.
19° De ceux qui brutalisent leur chef parce que celui-ci s'occupe des habitants et règle leurs différends : (Exemple : rébellion contre un chef de village, insultes et voies de fait contre un milicien en service.)	1 an à 5 ans + sacrifice.	3 mois à 2 ans + sacrifice.
20° Refus d'aider le chef (arrestation de voleurs, de déserteurs, de prisonniers, etc., extinction d'incendies) :	—	10 jours à 3 mois.
21° Des fauteurs de troubles :	3 mois à 1 an + sacrifice.	1 mois à 1 an + sacrifice.
22° De ceux qui sèment le désordre en parlant au nom du chef :	5 jours à 3 mois + amende.	5 jours à 3 mois.

	Banmethuot	Budop (*Corvée ou prison*)
23° De ceux qui poussent les habitants à ne pas obéir au chef :	15 jours + amende.	5 à 15 jours + sacrifice.
24° De ceux qui effraient les habitants par leurs mensonges :	3 mois à 5 ans + sacrifice.	1 mois à 1 an + sacrifice.
25° De ceux qui prêchent la révolte dans les villages pour amener les habitants à abandonner leur chef :	3 mois à 5 ans.	1 mois à 5 ans.
26° Des coups et blessures au chef et de l'assassinat du chef :	3 mois à 20 ans + sacrifice.	Peine allant du double au triple de celle prévue par le Tribunal Stieng pour une infraction commise à l'égard d'un simple particulier.
27° De ceux qui font du mal au chef par complicité :	5 ans.	Peine allant du double au triple de celle prévue par le Tribunal stieng pour une infraction commise à l'égard d'un simple particulier.
28° Des insoumis :	1 mois à 8 mois + amende.	1 mois à 6 mois.
29° Des fauteurs de désordre :	10 ans à peine de mort.	6 mois à peine de mort.
30° Des traîtres qui renseignent les ennemis sur les affaires du village :	1 mois + 100 piastres d'amende.	1 mois à 6 mois.
31° De ceux qui aident les ennemis à combattre le village :	3 ans à prison perpétuelle.	1 an à 5 ans + indemnité.
32° De ceux qui se font les complices des pirates :	"	6 mois à 2 ans + indemnité.
33° Des traîtres qui pactisent avec les pirates et les renseignent sur les actes de leurs chefs :	Prison perpétuelle.	Responsables au même titre que les pirates.
34° Des évasions de prisonniers :	3 mois à 20 ans.	1 mois à 5 ans de prison en plus de la peine infligée.
35° De ceux qui ne s'empressent pas de porter un pli administratif :	"	15 jours à 6 mois.
36° De la non-déclaration des naissances ou des décès :	Sacrifice.	5 jours ou sacrifice.
37° De ceux qui méprisent l'autorité du chef en lui cachant d'où ils viennent et où ils vont :	Non précisé.	5 jours à 6 mois.

DES CRIMES ET DÉLITS COMMIS PAR LES CHEFS

	Banmethuot	Budop
1° De la dissimulation des individus :	1 mois + 10 piastres.	5 jours à 1 mois ou amende.
2° Du chef qui dissimule des individus assujettis à l'impôt :	20 jours à 4 mois de prison. 1 à 20 piastres d'amende.	5 jours à 1 mois de prison ou amende.
3° Du chef qui dissimule des affaires des habitants :	5 jours + 10 piastres d'amende.	5 à 10 piastres d'amende.
4° Du chef qui opprime les habitants :	3 mois à 1 an, 10 à 100 piastres + sacrifice.	15 jours à 1 an, 5 à 100 piastres + sacrifice.
5° Du chef de village qui ne s'occupe pas bien des habitants :	1 mois à 3 mois.	2 à 10 piastres d'amende, 5 jours à 1 mois.
6° Des arrestations arbitraires et illégales :	1 mois à 3 ans, 50 piastres.	1 mois à 2 ans, 5 à 20 piastres + sacrifice.
7° Du chef qui veut juger une affaire qui n'est pas de sa compétence :	1 mois à 1 an.	5 jours à 1 an.
8° Du chef qui refuse de juger une affaire de sa compétence :	5 à 50 piastres d'amende.	5 à 50 piastres d'amende.
9° Du chef qui accepte des biens d'un coupable pour lui donner raison :	40 piastres d'amende.	15 jours à 1 an, 5 à 100 piastres + sacrifice.

A l'égard des crimes et délits non prévus par le présent coutumier de même qu'en cas d'insuffisance ou d'obscurité de la coutume, il est fait appel à la législation pénale en vigueur au Sud Việt-Nam à titre de raison écrite.

B. INFRACTION CONTRE LES PERSONNES DES PARTICULIERS

Nous avons vu que la coutume stieng admet les circonstances apparentes et rejette de façon générale le bénéfice des circonstances atténuantes; le préjudice causé même involontairement doit toujours être réparé.

En cas d'infraction commise volontairement, la peine appliquée est doublée ou triplée.

1° *Homicide*. — Celui qui provoque la mort d'autrui est coupable d'homicide. L'homicide est volontaire ou involontaire, selon l'intention qui a présidé à son exécution.

Il est volontaire lorsqu'il a été commis avec l'intention de donner la mort.

Il est involontaire lorsqu'il résulte fortuitement d'une faute commise par imprudence, maladresse ou négligence.

La coutume stieng assimile à l'assassinat volontaire les faits volontairement accomplis dans le but d'attenter aux personnes, même s'il n'y avait pas intention de donner la mort.

2° L'homicide volontaire est puni de mort, quand l'assassin a tué sans aucune raison, ou dans l'intention de voler, ou en se défendant de son arrestation pour un fait délictueux.

La famille de la victime peut toutefois autoriser le coupable à se racheter en payant la valeur de deux à quatre vies humaines, les frais d'enterrement et la cérémonie du «pai kliar», ce qui fait au minimum *pai kliar* avec un chien noir et un gros porc, le sacrifice des funérailles avec un buffle et une jarre d'alcool «srung», deux esclaves et une cérémonie de réconciliation : sacrifice d'un buffle avec alcool «srung».

3° En cas de récidive, la peine de mort est toujours appliquée.

4° Si la victime était endettée et si le meurtrier a tué parce que la victime refusait de s'acquitter, le rachat est toujours admis et le montant de la dette est déduit de celui des dommages-intérêts à payer.

5° En cas d'homicide par imprudence le coupable payera :
— un esclave et une jarre «srung»,
— la cérémonie correspondante,
— les frais d'enterrement,
— le sacrifice du «pai kliar».

Sont assimilés à l'homicide par imprudence les accidents mortels involontairement provoqués.

Si la victime a été tuée dans une forêt appartenant à plusieurs villages, tous les habitants de ces villages sont invités à assister à la cérémonie du «pai kliar».

6° L'empoisonnement ayant entraîné la mort est assimilé à l'homicide volontaire quand il a été commis sciemment.

Quand il n'y a pas de décès, le coupable est condamné à payer une indemnité de 4 à 8 têtes de bétail et un sacrifice : buffle et jarre d'alcool «srung».

En cas de soupçon, la victime ou la famille peuvent déférer le serment à l'accusé.

7° Du meurtre d'une personne accusée et jugée coupable de sorcellerie (voir chap. 1er).

Nous l'assimilerons à l'homicide volontaire en faisant bénéficier le coupable des circonstances atténuantes.

8° Du meurtre d'une personne accusée à tort de sorcellerie assimilé à l'homicide volontaire.

9° Des actes de violence, commis par suite de colère :

a. S'ils ont été commis sans armes et n'ont provoqué ni blessure, ni infirmité quelconque :

— réconciliation avec un poulet ou un porc et une jarre d'alcool;

b. Si les coups ont été portés avec un bâton ou une arme et s'il y a blessures superficielles :

— payement d'une indemnité de 5 à 10 piastres,
— sacrifice d'un poulet avec une jarre d'alcool;

c. S'il y a blessure entraînant une incapacité de travail d'assez longue durée, à la suite d'un membre cassé, d'une oreille coupée, etc. :

— payement d'une « srung »,
— sacrifice avec un gros porc et une jarre d'alcool ;

d. S'il y a infirmité permanente :

— payement de la valeur d'un esclave,
— sacrifice avec un buffion, une jarre d'alcool « srung » (*tam reh*, disent les Stieng).

10° Il n'y a pas de circonstances atténuantes pour les fautes commises en état d'ivresse qui sont assimilées à des actes de violence commis volontairement, sauf en cas de dispute réciproque entre habitants du même village.

11° Les parents sont responsables des fautes commises par leurs enfants. Si l'enfant est mineur, les parents remboursent simplement les dégâts causés, avec une petite indemnité et une cérémonie de réconciliation.

Si l'enfant est adulte (environ 18 ans) il est puni comme une grande personne ; parents et famille sont rendus solidairement responsables.

12° Des crimes des fous.

Les parents, la famille, les personnes qui en ont la garde sont responsables des crimes commis par les fous.

L'assassinat commis par un aliéné est assimilé à l'homicide involontaire, et la famille du responsable payera un esclave et une « srung ». S'il n'a pas de parenté, il est supprimé.

Si le fait se renouvelle, la famille elle-même le fera disparaître.

13° Quand deux individus s'entretuent à la suite d'une dispute, il n'y a pas d'affaire. Il n'en est pas de même quand l'un des antagonistes est attaqué et se défend.

La famille de l'agresseur devra indemniser la famille du défendeur.

14° Des coupables par contrainte.

Ils ne sont pas excusés, même s'ils ont subi des violences ; leur responsabilité est simplement atténuée et le maximum de l'indemnité à payer incombe à l'instigateur du crime ou du délit.

Toutefois ils sont rendus tous solidairement responsables et si le principal coupable fait défaut, les autres payent.

15° Rapt et vente de personnnes (voir p. 229, Esclavage et servage).

La saisie et la vente des personnes qui ne sont :

— ni endettées,
— ni consentantes (remplacement volontaire d'un engagé pour dettes),
— ni condamnées suivant la coutume,

sont interdites et donnent lieu à la restitution et au payement de dommages-intérêts se montant à la valeur d'une vie humaine, avec sacrifice d'un buffle et une jarre d'alcool « srung ».

Si la personne vendue n'est pas retrouvée, l'infraction est assimilée à un homicide volontaire :

— payement d'une indemnité de deux ou trois esclaves avec sacrifice d'un buffle.

Si la personne est retrouvée, elle sera rendue à la famille, et l'acheteur devra se retourner contre le vendeur.

S'il était lui-même au courant du rapt, il sera considéré comme complice et condamné à payer une jarre «srung» avec sacrifice.

Avec le ravisseur, il devient solidairement responsable du payement de la totalité de l'indemnité réclamée.

16° Les actes de torture et de violence :

— d'arrestation illégale,

— de violence sur personne séquestrée, n'ont pas été signalés. Le cas échéant, ils seraient à classer dans ce chapitre par assimilation avec d'autres infractions.

17° Du gendre qui frappe son beau-père jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Crime assimilé à l'homicide volontaire, plus grave que le parricide car l'indemnité réclamée est beaucoup plus élevée étant due à chaque branche de la famille.

Elle sera rarement inférieure à la valeur de trois ou quatre esclaves.

18° Des crimes et délits entre frères et sœurs.

Si la victime est célibataire, la famille ne réclame généralement pas d'indemnité. Le fautif payera les frais des funérailles et «pai kliar».

Si la victime est mariée, l'indemnité à payer, en plus des divers sacrifices, se monte à :

— remboursement de la dot au mari s'il s'agit d'une sœur,

— payement d'un esclave à la veuve s'il s'agit d'un frère.

En cas de récidive, la famille elle-même fera exécuter le criminel.

Si l'homicide a été commis involontairement, à la suite d'une dispute et entre frères et sœurs, le cas d'ivresse est admis comme circonstances atténuantes, l'indemnité à payer dépendra de la plus ou moins grande générosité des ascendants, ou du frère aîné, s'il est chef de famille.

S'il y a simplement blessure, le coupable supportera les frais de traitement du blessé et célébrera un sacrifice avec :

— un porc, une jarre d'alcool.

21° S'il s'agit d'un domestique :

a. S'il est blessé très légèrement, il n'y a pas de délit;

b. S'il y a épanchement de sang, le patron offrira un poulet ou un petit porc et de l'alcool;

c. Pour une incapacité de travail temporaire, il versera une indemnité de 5 à 10 piastres et offrira un sacrifice avec :

— un petit porc, une jarre d'alcool;

d. Pour une incapacité de travail partielle mais permanente il payera une «srung» et offrira à la famille un sacrifice avec :

— un porc, une jarre d'alcool;

e. Pour une incapacité de travail totale et permanente, l'engagé sera libéré après un sacrifice offert à la famille avec :

— un porc de 3 coudées, une jarre d'alcool «srung»;

f. En cas de décès, la famille réclamera comme pour un homicide volontaire, suivant le cas d'espèce. La dette contractée à l'égard du patron viendra en déduction du montant de l'indemnité réclamée;

g. En l'absence de parenté, l'employeur paye simplement les frais des funérailles et la cérémonie du «pai kliar».

22° Des domestiques qui se blessent au travail.

L'employeur paye les mêmes indemnités que s'il en était l'auteur involontaire.

Si le domestique était engagé pour dettes, le montant de la dette en sera déduit.

23° Des domestiques salariés et des esclaves qui se tuent en travaillant.

S'il s'agit d'un engagé pour dettes, le patron paye la différence entre la valeur d'une personne humaine et le montant de la dette contractée par l'accidenté ou sa famille.

Il prend à sa charge les frais d'enterrement et la cérémonie du « pai kliar ».

24° Du patron qui frappe une domestique enceinte jusqu'à la faire avorter.

Il payera comme indemnité : une « srung » valant 4 têtes de bétail et un sacrifice avec un porc, une jarre d'alcool.

En l'absence de famille, il n'y a pas d'indemnité à payer mais simplement le sacrifice; le patron devra faire donner à son esclave les soins que nécessite son état.

25° Celui qui frappe sa femme jusqu'à la blesser.

Si le mari a payé la dot, il fera la réconciliation en offrant :

— un porc, une jarre d'alcool.

Si le fait se renouvelle et si la blessure est grave, perte d'un œil, membre cassé, etc., la femme peut s'adresser aux témoins du mariage et demander le divorce. S'il est accordé le mari perd toute la dot et la femme retourne dans sa famille.

Si la dot n'avait été payée, le mari est renvoyé dans sa famille et paye :

— un esclave (*tam ndrûn*),

— un sacrifice avec un bufflon, une jarre d'alcool.

La femme reste chez ses parents à elle.

26° Les coups échangés entre conjoints à la suite d'une scène de jalousie ou d'une dispute donnent lieu à une cérémonie de réconciliation avec un poulet ou un petit cochon et un peu d'alcool.

27° Des enfants qui injurient leurs parents.

Quand ils sont petits, ils reçoivent une bonne correction, comme les domestiques qui injurient leurs maîtres.

Les grands doivent demander pardon et offrir : un petit cochon, une jarre d'alcool en signe de réconciliation.

28° Ceux qui frappent leurs parents.

Réprimandes de la part des ascendants ou des frères et sœurs. Ils demanderont pardon et offriront : un porc, une jarre d'alcool.

29° Des enfants qui abandonnent leurs parents vieux ou malades.

Ils peuvent être contraints par les habitants du village à nourrir leurs parents.

30° Ceux qui se font prendre dans un piège signalé.

S'il y a simplement blessure, celui qui a posé le piège paye une indemnité avec un sacrifice, qui sont fonction de la gravité de la blessure occasionnée, mais beaucoup moins élevés que pour un accident volontaire.

En cas d'accident mortel, l'indemnité à payer se monte à la valeur d'une « srung » valant 4 têtes de bétail, la famille du défunt prenant à sa charge les frais d'enterrement et la cérémonie du « pai kliar ».

31° Ceux qui se font prendre dans un piège non signalé.

S'il y a blessure légère avec épanchement de sang et incapacité de travail temporaire, le responsable doit soigner le blessé, lui procurer les médicaments nécessaires, le nourrir avec sa femme et ses enfants.

Après guérison, il payera une indemnité de 5 à 10 piastres et offrira un sacrifice avec :

— un petit porc, une jarre d'alcool.

Si la blessure est grave et entraîne une incapacité de travail de deux à trois mois, il payera une « srung » valant 4 têtes de bétail, avec :

— un sacrifice d'un porc de 2 coudées et une jarre d'alcool.

Si l'incapacité de travail est permanente, l'indemnité à verser sera de la valeur d'un esclave avec sacrifice correspondant. Si la mort s'en suit, il payera :

— un esclave et une « srung » comme indemnité,
— un bufflon et une jarre d'alcool pour la réconciliation avec la famille,
— un buffle et une jarre d'alcool pour les funérailles (*bih pai rôp kömöič*), après avoir offert à tout le village le sacrifice du « pai kliar ».

C. CONTRE LA RÉPUTATION ET LES BIENS DES PARTICULIERS

Tout individu qui vole les biens d'autrui doit restituer les objets volés, payer une indemnité et célébrer un sacrifice dont l'importance dépend de la gravité de l'infraction commise.

1° Les sanctions prévues pour le vol simple sont les suivantes :

a. Objets de faible valeur :
— remboursement pur et simple,
— réconciliation avec un poulet et un peu d'alcool;

b. Vols plus importants, valeur environ 10 piastres :
— remboursement du double sans sacrifice, ou restitution des objets volés avec sacrifice d'un porc de 2 coudées, une jarre d'alcool;

c. Objets de grande valeur, une jarre « srung » par exemple :
— restitution de l'objet volé,
— payement de deux têtes de bétail comme indemnité (*lih săk*),
— sacrifice avec un porc de 2 coudées, une jarre d'alcool;

d. Quand le voleur est étranger au village, il est généralement condamné à payer le double de la valeur de l'objet volé, plus le sacrifice.

2° Du vol à main armée.

Le propriétaire qui surprend le voleur armé dans sa maison doit l'arrêter.

a. Le voleur sera condamné à rendre l'objet volé et à payer une indemnité de :
— 4 têtes de bétail s'il est surpris le jour,
— 8 têtes de bétail s'il est surpris la nuit;

b. S'il se défend, le propriétaire a le droit de le tuer;

c. Si le voleur réussit à s'enfuir après s'être défendu et s'il est repris plus tard, il devra :
— rembourser le double de la valeur de l'objet volé,
— payer une indemnité de 4 à 8 têtes de bétail (vol de jour ou de nuit),
— offrir un sacrifice avec un bufflon, une jarre d'alcool « srung »;

d. Autrefois, quand le voleur arrêté la nuit était Laotien, Viêtnamien ou Cambodgien, il était généralement abattu;

e. Quand le voleur ne peut payer ou si la famille ne le rachète pas, il est vendu comme esclave.

La récidive est punie de mort.

Pour un vol à main armée, les Stieng rendaient autrefois responsable le village d'origine du délinquant.

f. Si, au cours de la lutte, le propriétaire est blessé, le coupable payera une indemnité supplémentaire qui dépendra de la gravité de la blessure causée; dans tous les cas, elle ne pourra être inférieure à celle qui serait réclamée pour un vol à main armée commis la nuit.

g. Si le propriétaire est tué, l'assassin est condamné à mort, sa famille saisie et vendue.

Mais la famille de la victime peut accepter le rachat dont le prix sera rarement inférieur à la valeur de 3 ou 4 vies humaines, sacrifices en plus.

3° Du vol d'objets sur les tombeaux.

Cette faute est considérée comme très grave. L'objet volé sera remis sur la tombe profanée, le voleur sacrifiera un gros porc ou un buffle et offrira une jarre d'alcool à toute la famille pour le repos de l'âme du disparu.

Quelle que soit la valeur de l'objet volé, la famille lui réclamera une indemnité d'un ou deux esclaves.

4° Du vol de céréales. Faute grave.

Le Stieng n'est pas avare et donne gratuitement de petites quantités de riz ou de paddy. Mais le vol dans le grenier est puni sévèrement :

— 4 à 8 têtes de bétail avec sacrifice correspondant.

5° Du vol de gibier pris au piège.

Remboursement de la valeur, quand il s'agit de petit gibier; indemnité correspondant à une tête de bétail domestique et sacrifice d'un porc de deux coudées avec une jarre d'alcool quand le gibier volé était de grande taille.

6° Du vol de bétail pour le vendre :

a. Restitution si le voleur est pris sur le fait, cérémonie avec un cochon, une jarre d'alcool;

b. Remboursement du double si la bête a été vendue ou a disparu :

— payement d'une indemnité aux pisteurs,

— cérémonie avec un cochon, une jarre d'alcool.

7° Du vol de petits animaux domestiques pour les manger.

Si le voleur habite le même village, il remboursera.

Si c'est un étranger, il payera au moins le double de la valeur.

Pas de sacrifice.

8° Celui qui s'approprie un objet, ou en fait usage sans le détériorer, doit le rendre au propriétaire quand celui-ci le réclame.

S'il ne se dénonce pas, il est considéré comme voleur.

Un étranger au village est toujours traité comme voleur.

9° Du vol entre frères et sœurs.

Restitution et remontrances de la part de la famille; cérémonie de réconciliation quand l'objet volé a une certaine valeur.

10° Ceux qui empruntent des biens sans les rendre.

Ils sont condamnés à payer un intérêt. Les petits emprunts ne rapportent généralement pas d'intérêt, quand ils sont remboursés à l'échéance qui dépasse rarement un an.

Quand l'objet est plus important, l'intérêt est payé d'avance. Par exemple, pour emprunter une tête de bétail pendant deux ou trois mois, l'emprunteur donnera un poulet et 2 piastres.

Pour un an, il payera environ 3 piastres.

Mais si le créancier est obligé d'attendre le remboursement pendant une année supplémentaire, il réclamera le double, c'est-à-dire la valeur de deux têtes de bétail.

Il en est de même pour les objets de faible valeur, quand l'emprunteur ne rend pas à l'époque convenue, par exemple pour du paddy, du riz en petite quantité, un poulet, un cochonnet que le Stieng cède volontiers pour une période de deux ou trois mois.

Mais dès que le créancier est obligé d'attendre un an, il demande le remboursement du double.

Toutefois, pour les objets d'une certaine valeur, bétail, jarre, *etc.*: l'intérêt cesse de courir dès que le débiteur s'engage lui-même ou donne en gage un membre de sa famille.

11° Ceux qui détériorent les objets empruntés.

Ils doivent rendre les objets détériorés, payer une indemnité correspondante et offrir un sacrifice.

Si l'objet a été détérioré intentionnellement, il devra être remboursé au double de sa valeur, le sacrifice en plus.

12° Celui qui, sans motif, tue ou blesse un animal domestique appartenant à autrui.

S'il le tue, il rembourse et paye un sacrifice avec un porc, une jarre d'alcool.

S'il le blesse, il devra le soigner, payer une indemnité de 2 à 4 piastres, suivant qu'il s'agira d'une bête de trait ou non et offrir un sacrifice avec :

— un porc, une jarre d'alcool.

13° Celui qui ne surveille pas ses animaux et les laisse divaguer, devra rembourser les dégâts causés aux récoltes sur pied.

Si le champ était clôturé, il rembourse tous les dégâts et paye un sacrifice;

Si le champ n'était pas clôturé, il rembourse la moitié des dégâts et paye le sacrifice correspondant.

14° Quand des bêtes à cornes se battent et que l'une est tuée, les deux propriétaires se partagent la viande et boivent une jarre d'alcool ensemble.

Plus tard, quand l'autre propriétaire tue sa bête, ils referont le même partage.

15° Des objets vendus trop cher.

Si le prix était débattu à l'avance, il n'y a rien à réclamer, l'acheteur étant libre de refuser.

Le vendeur restituera le trop perçu s'il a sciemment exploité l'acheteur.

16° Achat de biens aux mineurs.

L'enfant mineur ne peut vendre les biens dont il hérite qu'avec le consentement de la famille qui n'autorise la vente que pour payer les dettes laissées par les parents.

Toutefois, si l'objet vendu sans autorisation a été payé à sa juste valeur, il n'y a pas de difficulté.

Mais la famille ou l'enfant devenu majeur peuvent réclamer la restitution de l'objet vendu contre remboursement du prix payé, s'il a été cédé en dessous de sa valeur. Si l'acheteur a déjà revendu la marchandise, il devra payer le supplément correspondant.

17° Des guérisseurs qui cherchent à exploiter les autres (charlatans).

Si la famille a simplement offert un petit sacrifice (*khuol brah*) il n'y a pas de suite.

Si le guérisseur s'est fait payer, il rendra le double des honoraires perçus, ainsi que la valeur du sacrifice.

Si la famille a fait les dépenses d'une grande cérémonie, il remboursera tous les frais et payera comme indemnité :

— une « srung » avec le sacrifice correspondant.

18° Ceux qui infligent une amende pour s'approprier les biens d'autrui.

Cas non signalé, mais qui serait assimilé au vol simple.

19° Des domestiques et des esclaves ou engagés pour dettes qui abandonnent leur maître sans prévenir.

Ce que nous appelons domestiques n'existe pas à proprement parler chez les Stieng.

Celui qui s'engage à travailler touche son salaire à l'avance, il emprunte une ou deux piastres et va travailler chez son créancier pour rembourser sa dette, à raison de 0 p. 30 par jour et nourri.

Au moment des semailles, ou de la récolte, certains propriétaires louent du personnel au même tarif; le salaire est payé d'avance.

Un individu peut s'engager à travailler trois mois pour la valeur d'une tête de bétail.

Un engagé pour dettes peut louer une personne au même tarif pour le remplacer provisoirement.

Dans tous les cas, celui qui abandonne son travail doit rembourser le trop perçu.

S'il s'agit d'un engagé pour dettes, il appartient au garant de le rechercher et de le ramener à son patron. Il dispose d'un délai d'environ trois mois pour rechercher le fuyard, et pendant lequel aucune indemnité ne peut lui être réclamée. Passé ce délai, il sera condamné à payer une tête de bétail par période d'environ six mois de retard.

Si le fuyard reste introuvable ou meurt, le garant le remplace.

. Il peut se retourner contre la famille pour se faire dédommager.

Il n'y a pas de recours pour un esclave qui prend la fuite, l'intéressé n'ayant en principe ni famille, ni garant.

Si le patron le reprend, il le corrigera.

20° Le domestique qui, en quittant son patron, a emporté de l'argent ou des effets d'habillement, sera condamné au remboursement. S'il n'est pas repris, le garant ou la famille payent à sa place.

21° Celui qui a recélé sciemment un engagé pour dettes ou un esclave en fuite, devra le remplacer, s'il ne peut le rendre à son propriétaire (cause de décès, fuite); même si l'acheteur n'avait payé qu'une faible part du prix d'achat, le recéleur payera la totalité du prix d'achat convenu, car le prix de cession d'un esclave ou engagé pour dettes est dû en entier, dès qu'il a franchi le seuil de la maison du nouveau propriétaire; ce dernier n'a aucun recours contre la famille ou le garant, si la per-

sonne cédée meurt peu de temps après, à moins de pouvoir prouver qu'elle était déjà malade.

22° Celui qui donne asile à des coupables, complices, prisonniers est rendu responsable des crimes ou délits qu'ils ont commis et si, par sa faute, ils ne sont pas repris, il paye à leur place.

Il en est de même si le coupable meurt dans sa maison sans qu'il l'ait dénoncé.

Si le fuyard est repris dans sa maison, il sera condamné à payer un sacrifice dont il peut demander le remboursement à l'intéressé ou à sa famille.

23° Des injures publiques et réciproques.

Réconciliation avec un poulet et une petite jarre d'alcool.

24° Mais celui qui profère seul des injures devra payer une indemnité de 5 à 10 piastres et une cérémonie avec un petit porc, une jarre d'alcool. Pour prouver qu'il pardonne, l'offensé ristournera la moitié de l'indemnité, mais si le fait se renouvelle, l'amende sera double, le sacrifice plus important et l'injurié acceptera la totalité de la somme versée.

25° Des accusations calomnieuses.

Si l'accusateur se rétracte, il offrira : un cochon, une jarre d'alcool pour la réconciliation.

S'il maintient son accusation, celui qui se prétend offensé, peut lui déférer le serment.

On a recours à l'ordalie de l'eau et le perdant payera les dommages-intérêts convenus d'avance, en présence des garants et des témoins.

Si l'une des deux parties se rétracte avant la cérémonie :

a. Si c'est l'accusateur, il paye un sacrifice avec un cochon, une jarre d'alcool, et perd l'objet de l'enjeu.

Il en est de même s'il se rétracte au moment où tout est prêt pour la cérémonie. Le sacrifice offert sera un peu plus important.

Si l'invocation aux génies a déjà eu lieu, il paye la moitié de l'indemnité stipulée d'avance.

b. Si l'accusé se rétracte, pour un vol qui lui est reproché, par exemple, il payera comme s'il avait effectivement commis le vol, c'est-à-dire le double de la valeur litigieuse et la cérémonie correspondante.

S'il perd, il paye en plus l'enjeu convenu. Vu l'importance attachée à cette cérémonie qui risque d'indisposer les génies des forêts, des eaux, du ciel, des montagnes, des grands arbres et rochers de la région des ancêtres qui tous sont invoqués comme témoins, l'amende encourue est rarement inférieure à une « arung » valant 4 têtes de bétail.

26° Des incendiaires.

Celui qui volontairement a mis le feu aux maisons, aux récoltes, aux tombeaux d'un village, est condamné à mort. La famille, et on entend par là tous ceux qui habitent sous le même toit, est vendue pour payer les dommages-intérêts.

Toutefois, le village peut permettre à l'incendiaire de se racheter à condition de trouver deux garants.

S'il y a récidive, le coupable est toujours exécuté.

S'il réussit à prendre la fuite, les garants paient à sa place.

S'il est repris plus tard, il sera exécuté, les garants seront relâchés, mais resteront responsables des dégâts causés.

27° Des incendies de forêts.

Ceux qui, par négligence ou pour s'amuser, ont mis le feu à la forêt :

— si l'incendie n'a causé aucun dommage, il n'y a pas répression,

— s'il y a des dégâts aux maisons, aux récoltes, aux champs, le responsable réparera les dommages causés.

Mais s'il y a destruction d'une tombe, le châtiment est lourd. L'individu insolvable sera saisi et vendu avec femme et enfants. S'il peut se racheter, il payera la valeur de deux à quatre esclaves et le sacrifice correspondant.

Le village célébrera une cérémonie expiatoire (buffle, plus jarre d'alcool «srung») sur la tombe profanée qui sera remise en état.

Si la tombe n'est plus réclamée par personne, le village offrira néanmoins un sacrifice en l'honneur du mort (cochon et jarre d'alcool) aux frais du délinquant qui n'aura pas d'indemnité à payer.

C'est la raison pour laquelle les Stieng enterrent leurs morts dans la forêt toujours verte, et qu'en brûlant leurs champs, ils laissent toujours un rideau d'arbres verts assez dense autour des tombes.

28° Ceux qui n'éteignent pas le feu de leur foyer et sont cause de l'incendie du village, doivent rembourser tous les dommages occasionnés, solidairement avec les membres de leur famille habitant sous le même toit, et payer un sacrifice avec un buffle, une jarre d'alcool «srung».

Si la maison du propriétaire brûle seule, il offrira le même sacrifice à tous les habitants, car le village entier sera abandonné et reconstruit ailleurs.

29° Ceux qui n'aident pas à combattre l'incendie du village.

Ce n'est guère envisagé, mais s'il se présentait et si le feu prenait chez l'intéressé, il ne pourrait prétendre au payement de dommages-intérêts, et lors de la reconstruction du village, il serait expulsé.

D. CONTRE LA MORALITÉ PUBLIQUE

1° Tout individu qui a des rapports charnels clandestins avec une jeune fille qu'il n'a pas demandée en mariage :

— s'il est surpris, paye à la famille une indemnité de 10 piastres et une cérémonie avec un cochon, une jarre d'alcool,

— si la grossesse s'ensuit, il doit se marier. S'il refuse il sera condamné à payer comme dommages-intérêts : une jarre «srung» et un sacrifice : un cochon de 2 coudées, une jarre d'alcool.

L'enfant appartient à la mère. Si, avec le consentement de la mère, le père prend l'enfant, il payera la valeur d'un esclave.

Si la fille meurt en couches, il remboursera la valeur de deux esclaves avec sacrifice correspondant.

Si la jeune fille n'a pas de famille, le séducteur devra la nourrir avant et après les couches, pendant environ quatre mois. Le chef de village assumera le rôle de chef de famille.

Si la jeune fille meurt en couches, il n'y a pas d'indemnité à payer, mais le responsable prendra à sa charge les frais d'inhumation et célébrera une cérémonie expiatoire en offrant à tout le village un porc de 3 coudées, une jarre d'alcool «srung».

La polygamie étant admise chez les Stieng, la sanction appliquée est la même que l'homme soit marié ou célibataire.

2° Du patron qui couche avec son esclave ou engagée pour dettes.

En principe, si elle a refusé de devenir sa femme, elle est affranchie. Pratiquement, pour la première incartade seulement, la famille se contentera de réclamer une indemnité de quatre têtes de bétail.

La deuxième fois, la fille retourne dans sa famille, la dette est éteinte. Si elle n'a pas de famille, elle est libre.

3° Adultère (voir chap. v).

4° Viol.

Ceux qui violent une jeune fille pubère paieront une indemnité de 4 têtes de bétail et un sacrifice : un cochon de 2 coudées, une jarre d'alcool.

Pour une jeune fille impubère, la réparation demandée peut se monter au double.

5° Mariage incestueux.

Le mariage entre proches parents n'est généralement pas toléré chez les Stieng. Les époux seraient expulsés du village qui craint la juste colère de tous les génies scandalisés.

Si le cas se présente, ils feront amende honorable avant de réintégrer le village, en sacrifiant aux génies, pour les apaiser, toutes sortes d'animaux *blancs* : poulet, cochon, buffle.

L'homme payera à la famille la dot, plus une amende d'une « srung » avec sacrifice.

Si la femme meurt en couches, il réparera en payant la valeur de deux esclaves et de deux « srung ».

Cette coutume est observée de façon plus ou moins rigoureuse suivant les régions.

6° De la sorcellerie (voir chap. 1er).

7° Celui qui contamine les autres.

S'il est tombé malade dans son village sans avoir fréquenté sciemment un village contaminé, il n'y a pas de suite.

Mais s'il tombe malade après avoir visité un village qu'il savait contaminé, et si d'autres personnes de son village tombent également malades, il est rendu responsable et doit rembourser tous les dommages solidairement avec sa famille.

Si lui-même ne tombe pas malade, il n'est pas censé avoir transmis la maladie, et n'a rien à payer.

Cette règle ne s'applique qu'aux maladies épidémiques qui peuvent entraîner la mort; elle ne concerne pas les maladies contagieuses comme le tokélo, le pian, la dysenterie, le rhume, la conjonctivite.

Quand un malade contamine un village étranger, tout son village d'origine est rendu responsable, car chaque vie humaine perdue doit être compensée (*tâm*).

Pour les personnes simplement tombées malades, l'indemnité réclamée atteint la valeur d'une ou deux têtes de bétail.

8° Les lépreux.

La famille qui garde un lépreux dans sa maison devient responsable, si une personne du village est contaminée. Elle doit lui construire une hutte à l'écart, et lui donner la possibilité de cultiver son champ.

Quand le malade ne peut plus travailler, la famille doit le nourrir. S'il n'a pas de famille, l'obligation de le nourrir n'incombe pas au village.

L'entrée du village n'est pas interdite au lépreux, mais il ne doit pas franchir le seuil des maisons. S'il veut s'asseoir, il apportera son siège : un morceau de bois ou de bambou qu'il jettera dans la forêt en retournant chez lui.

Il aura son propre puits pour puiser l'eau et il se lavera dans le ruisseau en aval de toute habitation.

Ces emplacements seront signalés aux habitants de toute la région.

9° Celui qui force l'entrée d'une maison ou d'un village interdits sera rendu responsable des maladies et accidents qui surviennent aux habitants, si auparavant il n'a pas célébré une cérémonie expiatoire (voir p. 233, «lāh ĕang rai»).

Le village est interdit :

a. Pendant sept jours après sa reconstruction, et aucun étranger ne doit y pénétrer. Pendant sept jours également après l'inauguration, l'introduction des jarres pleines d'alcool, de paddy, du mortier, du pilon, des vans est interdite. Pendant sept jours, la cuisine ne peut être faite que sous la maison et la consommation dans la maison de certains légumes et de viandes autres que celles de poulet ou de porc est prohibée.

b. Pendant la reconstruction des pièges à assommoir (*lŏh chu dăm*).

Tous les hommes du village couchent dans la forêt et ne rentrent qu'une fois le travail terminé.

c. Pendant trois jours, après l'accouchement d'une femme, d'une bufflesse, d'une truie.

Cette coutume ne se pratique plus que dans certaines régions éloignées.

L'interdiction de pénétrer dans le village doit être signalée par un cordon barrant l'entrée (*rang chŏi*) et auquel est fixée une poignée de feuilles d'arbres (*jŏng la*).

La maison est interdite :

a. De manière encore générale, pendant trois jours, après l'accouchement d'une femme, d'une bufflesse, d'une truie.

Si l'accouchement a lieu dans la maison du champ, c'est celle-ci qui sera interdite.

Mais pour une bufflesse ou une truie qui met bas dans la forêt, la maison du propriétaire ne sera pas interdite.

Par contre, le propriétaire se débarrassera de la truie et des petits qui passent pour susceptibles de lui attirer des désagréments de la part du seigneur tigre ou des serpents venimeux.

Sont également sacrifiées ou vendues :

— la truie qui met bas 3 petits, 13 petits ou uniquement des femelles;

— la poule qui pond 3 œufs en deux jours, 13 œufs pendant treize jours successifs, celle qui fait éclore 3 ou 13 poussins.

b. Pour tous les étrangers au village pendant trois jours, après que le guérisseur ou la sorcière ont officié en faveur d'un malade.

La porte d'entrée de la maison interdite est généralement fermée de l'intérieur, autrement elle doit être signalée par un bambou planté en terre et surmonté d'un bouquet de feuilles.

12° La coutume stieng ne prévoit pas de sanctions spéciales contre :

— ceux qui se cachent ou se sauvent quand on appelle au secours;

— ceux qui n'aident pas les autres dans leurs travaux;

— ceux qui ne soignent pas les malades;

— ceux qui ne travaillent pas aux champs.

Ils sont mis à l'index et expulsés lors de la reconstruction du village.

Il en est de même des femmes vagabondes qui sont assimilées à des filles publiques.

CHAPITRE IV

A. MARIAGE

Nous avons déjà vu que les Stieng vivent sous le régime du patriarcat : l'homme est chef de famille et choisit sa future compagne, soit directement, soit par l'intermédiaire de sa famille.

1° Toutefois, le consentement mutuel est de règle, et ce n'est qu'exceptionnellement que des parents dénaturés, parfois pressés par le besoin, vendent leur fille au plus offrant.

Généralement les jeunes gens suivent leur inclination réciproque, et très souvent goûtent au plaisir de la chair avant la cérémonie du mariage.

2° Quand le choix du jeune homme est fait, ses parents font pressentir la jeune fille en envoyant une entremetteuse. Si elle accepte, les deux familles s'abouchent et se mettent d'accord au sujet des clauses du contrat de mariage; chacun choisit un témoin appelé « nak mha » ou « kônrăn sai » connaissant les us et coutumes ainsi que les prières pour invoquer les génies. Car ce sont eux qui célébreront le mariage en attachant aux poignets des futurs époux la cordelette en fils de coton et qui demanderont aux esprits de bénir l'union en leur accordant santé, amour, richesse et une nombreuse progéniture.

Au festin qui suit la cérémonie sont invités : les deux témoins, les deux familles avec leurs parents et amis, les notables du village.

Si la famille du prétendant est riche, elle sacrifie un buffle et trois porcs, et offre un nombre de jarres d'alcool impressionnant; si elle est pauvre, elle fait tuer deux cochons et servir au moins une grande jarre d'alcool.

Quelques temps après, les parents de la jeune fille rendent la politesse suivant leurs moyens.

Le mariage est célébré, reste la question de la dot.

3° Le jeune homme dont la famille ne veut ou ne peut payer une dot s'intègre à la famille de sa femme, il devient le fils adoptif « djoma sai ». Mais à la mort des beaux-parents, il continue à vivre dans la maison de la belle-famille ou tout au moins dans le même village.

Cet usage est analogue à celui qui dans la société viêtnamienne, est connu sous le nom de « faire le gendre » (*làm rê*).

S'il veut fonder un foyer indépendant ou ramener sa femme dans sa propre famille, il doit payer à la famille de sa femme une dot dont le montant est fixé en principe ainsi :

1 esclave,
1 jarre « srung »,
1 fer à coupe-coupe ancien } valeur : une tête de bétail,
1 fer à lance ancien }
1 jarre « djri » valeur : deux têtes de bétail,
1 gong valeur : une tête de bétail,
7 « tố » (petites jarres, valeur environ 20 piastres).

1 jupe cambodgienne en soie (longueur 2 m. environ) ou un morceau de fil de laiton, diamètre 5 mm., et que les femmes enroulent autour des bras ou des jambes.
10 grands bols,
20 petits bols,
1 bol en cuivre,
1 collier de grosses perles en verre,
1 collier de petites perles en verre,
1 bracelet en laiton,
1 écheveau en coton.

5° A part l'esclave et la jarre «srung» qui composent le principal de la dot, les divers objets doivent être remis avant la cérémonie du mariage qui, comme nous l'avons vu, comporte le sacrifice :
— d'un porc en l'honneur des génies de la forêt;
— d'un autre en l'honneur des divinités du foyer;
— d'un troisième en l'honneur des témoins;
— d'un buffle en l'honneur de tous les invités.

L'alcool fermenté bu au moment de la cérémonie sera servi obligatoirement dans une jarre «srung».

6° Après un délai plus ou moins court stipulé d'avance, le mari qui emmène sa femme donnera à la belle famille la valeur d'un esclave et d'une jarre «srung». Les témoins du mariage serviront de garants sans toutefois devenir responsables du payement, car ils n'ont pas touché de prime.

7° Si la famille ne donne pas la dot à l'époque fixée, l'époux va habiter chez les beaux-parents avec sa femme.

8° Parfois le principal de la dot a été réglé d'avance aux beaux-parents, et le mariage de leur fille annule une vieille dette.

9° Quand la famille de la jeune fille est riche, et que le père a lui-même payé une grosse dot pour se marier, par exemple trois esclaves, il demandera souvent la même dot pour marier sa fille. Noblesse oblige.

10° Mais de nos jours, si le montant de la dot est toujours fixé à la même valeur, le règlement intégral se fait plus difficilement au fur et à mesure que la jeune génération prend contact avec de nouvelles formes de civilisation.

11° La polygamie est admise chez les Stieng, la première femme étant généralement consentante. Mais, vu le prix élevé de la dot réclamée, le cas n'est pas fréquent.

12° Si la première femme refuse, elle peut demander le divorce, la famille remboursera la dot, à l'exclusion des dépenses faites pour la célébration du mariage.
Les enfants suivent le père qui offrira à sa femme un sacrifice avec un porc, une jarre d'alcool.

13° Si la femme se remarie, elle remboursera au premier mari les frais de mariage.

14° Par définition même, la polyandrie n'existe pas.

15° Les liens de parenté ou d'alliance unissant deux personnes sont-ils un empêchement au mariage?

Oui, le mariage est prohibé entre :
— frères et sœurs;
— cousins germains et cousines germaines (mais dans ce cas, il peut être toléré);
— oncles et nièces, tantes et neveux.

16° Quant au consentement des deux familles, il est pratiquement obligatoire, à cause de la dot, et les témoins refuseraient de célébrer mariage sans le consentement qui serait assimilé à une simple union libre.

17° De la veuve qui veut se remarier.

a. Quand le mari n'a pas payé de dot, elle est libre de se remarier avec qui elle veut, dans un délai qui n'est généralement pas inférieur à un an. La coutume n'a pas fixé de délai impératif.

b. Si le mari a payé la dot, la veuve fait partie de la famille du mari, elle prend sa place (*gü djoma*) au foyer.

c. Si elle veut se remarier en dehors de la famille, son mari doit rembourser la dot aux beaux-parents avec tous les frais occasionnés par le mariage.

d. Si elle consent à se remarier dans la famille, elle doit épouser le frère cadet de son mari. Si elle refuse, elle doit habiter avec la famille du frère cadet.
Si le frère cadet est marié, elle peut épouser un autre frère de son mari, mais jamais le frère aîné qui perpétue la famille.
Si la femme du frère cadet y consent, elle peut devenir la deuxième femme du frère cadet.
Il n'y a naturellement plus de dot à payer, la famille assume simplement les frais de la célébration du mariage.

18° De la femme qui meurt avant le payement de la dot.
Si le mariage était consommé, la dot est due à partir du moment où la femme s'est intégrée à la famille du mari.
Si le mari habitait avec les beaux-parents, il ne paye rien et recouvre sa liberté, à condition qu'il n'y ait pas d'enfant.
Mais si la femme meurt des suites d'un avortement ou en couches le mari qui habite chez ses beaux-parents et qui veut reprendre sa liberté, doit payer la dot entière, soit un esclave et une « srung » plus un sacrifice : une tête de bétail, une jarre d'alcool.

B. DIVORCE

La coutume stieng admet le divorce.

1° Il est prononcé par les deux témoins qui ont célébré le mariage, quand il y a accord des deux familles et le consentement mutuel des époux.

2° Mais quand la dot est payée, les parents de la jeune fille y consentent rarement, car ils sont obligés de rembourser la dot.

3° Quand il y a des enfants, le divorce par consentement n'est plus admis.

4° Si le mari demande seul le divorce et si la femme y consent, la famille garde la dot, et le mari paye un sacrifice : un cochon et une jarre d'alcool.
Si la femme se remarie, la famille rend la moitié de la dot. S'il y a des enfants, ils suivent la mère. Le mari paye une indemnité de 20 à 50 piastres s'il avait donné

une belle dot, la valeur d'un esclave s'il n'avait pas payé de dot (*tam ndruh* « rembourser le prix de la virginité »).

5° Si le mari abandonne la femme, la procédure suivie est la même en cas de remariage de la femme, toute la dot reste acquise à la famille. Si le mari prend la fuite, la famille paye à sa place.

6° Si la femme demande le divorce, sa famille doit rembourser la dot, les cadeaux et les frais de la cérémonie du mariage, et offrir un sacrifice avec :
— un cochon, une jarre d'alcool,
les enfants suivant le père.

7° Nous verrons par la suite que l'adultère de la femme donne au mari le droit de divorcer, alors que la réciproque n'est pas vraie.

8° Des époux qui ne vivent pas ensemble après la célébration du mariage.

Si la femme refuse au mari le don de sa personne, elle est rendue à sa famille après un délai de trois à quatre mois.

Le divorce est prononcé à ses torts et la famille remboursera la dot et les frais du mariage avec un sacrifice : un cochon, une jarre d'alcool.

Si le mari refuse de consommer le mariage, il perd la dot, payera des dommages-intérêts et offrira un sacrifice : un porc, une jarre d'alcool.

Le cas est rare, mais est néanmoins prévu.

9° Du mari qui refuse de travailler pour sa femme et ses enfants.

Les garants conduisent le mari, avec sa femme et ses enfants, dans sa famille et celle-ci doit les nourrir. Ils réclament la dot, et si la famille ne paye pas, s'en emparent de force.

Si le mari n'a pas de famille, les garants lui font des reproches et s'il continue à vagabonder, il est battu et expulsé de sa belle-famille. La femme peut se remarier.

10° Du mari fait prisonnier ou esclave pour longtemps.

La femme ne peut se remarier aussi longtemps qu'elle n'a pas appris sa mort.

S'il passait pour mort, et s'il revient, il peut reprendre sa femme ; les enfants qui sont nés du deuxième mariage suivant la mère. Et le premier mari les élève ; mais leur père doit fournir des subsides : vivres, argent.

A leur majorité, les enfants sont libres de choisir leur famille.

Si le premier mari ne reprend pas sa femme, il a droit au remboursement de la dot.

Si la femme refuse de suivre son premier mari, sa famille rendra la dot et le deuxième mari payera une indemnité :

La valeur de quatre têtes de bétail et un sacrifice : un gros cochon, une jarre d'alcool.

Dans tous les cas, il y a toujours une cérémonie avec sacrifice d'un gros cochon, ou d'un buffle, et une jarre d'alcool.

11° Du mari porté disparu depuis plusieurs années.

La femme peut demander aux beaux-parents l'autorisation de se remarier. S'ils acceptent, le second mari rend la dot payée par eux.

C. ADULTÈRE

L'adultère commis par le mari est toléré par la coutume stieng, il est considéré comme une faute grave pour la femme.

1° Le mari trompe sa femme.

La femme ne peut demander le divorce; elle fera simplement des reproches à son mari et demandera le sacrifice d'un poulet pour la réconciliation.

2° La femme trompe son mari.

Si le mari la surprend :

a. Dans la forêt, avec un homme connu, il demandera à ce dernier cinq à six gongs de dommages-intérêts, valant 15 à 20 piastres, plus un sacrifice avec un petit porc et une jarre d'alcool.

b. Avec un étranger, la réparation réclamée est double.

c. Dans la maison : il demandera une indemnité de quatre têtes de bétail et un sacrifice avec un gros porc et une jarre d'alcool. Il préviendra l'amant que la prochaine fois il sera condamné à payer la valeur de deux esclaves.

d. Quant à la femme, le mari lui administrera une bonne correction. Si le fait se renouvelle, il demande le divorce en présence des garants et le remboursement de la dot à l'amant ou à la famille.

La femme qui a plusieurs amants est répudiée comme fille publique : *tě pŭng tomgar* «abandonnée à son triste sort».

3° De l'adultère commis par un homme adulte marié à une femme trop jeune.

L'homme a le droit de tromper sa femme.

C'est improprement que nous employons le terme de femme, car dans ce cas il n'y a pas eu mariage, mais promesse de mariage; le prétendant ou sa famille ont payé d'avance la dot, soit entièrement, soit partiellement. Une petite fête a réuni les deux familles, mais la véritable cérémonie du mariage n'aura lieu que quand la jeune fille sera nubile. En rendant la dot et une indemnité dont le montant est généralement fixé d'avance, la jeune fille et ses parents reprennent leur liberté.

4° La femme mariée à un mari trop jeune peut-elle avoir un amant ?

Non, elle doit attendre : *bu cam sai.*

Si elle est surprise avec son amant, la famille du mari lui réclamera six gongs (20 piastres) et un sacrifice d'un cochon avec une jarre d'alcool. En signe de réconciliation, la famille lésée rendra trois gongs (10 piastres).

S'il y a récidive, la femme est rendue à sa famille qui devra rembourser la dot.

Si elle est enceinte, l'indemnité réclamée se monte à la valeur d'une «srung» ou d'un esclave *plus la dot.*

La famille de la femme a la ressource de se retourner contre l'amant et de le mettre en demeure d'épouser la fille.

S'il refuse, il paye une indemnité de 4 têtes de bétail avec le sacrifice correspondant. S'il accepte, il paye, en plus de la cérémonie du mariage et de la dot, une indemnité de 10 à 20 gongs avec le sacrifice correspondant.

C'est aux parents de la mariée qu'incombe le soin de surveiller leur fille, c'est à eux que sera réclamée l'indemnité; de leur côté ils pourront se retourner contre l'amant pour se faire dédommager.

5° De l'adultère entre homme et femme déjà mariée.

Il n'y a pas de différence.

6° De la femme qui séduit le mari de sa sœur.

Cas très rare. La coutume ne prévoit pas de sanction spéciale.

7° De la femme coupable d'adultère avant l'abandon de la tombe de son mari. Le cas ne se présente pas. Pareille femme serait mise à l'index.

Le délai d'abandon de la tombe ne peut être inférieur à sept jours pendant lesquels les parents la visitent journellement en offrant des vivres, une bougie en cire d'abeille étant allumée sur la tombe (remplacée de nos jours par des bâtonnets d'encens dans certaines régions).

Le septième jour, un kapokier est planté à la hauteur de la tête du cadavre, un arbre appelé « tom tung » au niveau des pieds. Puis, pendant deux à trois mois, la famille revient généralement tous les cinq à dix jours sur la tombe qui est ensuite abandonnée définitivement.

Les cérémonies commémoratives ont lieu dans le village.

D. AVORTEMENT ET INFANTICIDE

1° Une femme qui accouche normalement d'enfants mort-nés ne peut être répudiée.

2° Mais si elle se fait avorter, le mari peut l'abandonner. Si la dot n'est pas payée, elle sera renvoyée, sans indemnité, dans la famille de ses parents.

Si la dot est payée, elle devra continuer à loger sous le toit de sa belle famille.

Si elle se fait avorter par une personne étrangère, d'accord avec son mari, il n'y a rien à dire : c'est son droit. Le malthusianisme existe chez les Stieng.

Mais si le consentement du mari n'était pas acquis :

— la personne qui a pratiqué l'avortement devra soigner la femme jusqu'à guérison complète et payer au mari une indemnité de huit têtes de bétail avec le sacrifice correspondant.

Si la femme meurt, la personne qui a pratiqué l'avortement devra indemniser le mari et la famille de la femme, et payer au moins la valeur de deux esclaves.

Si la femme n'était pas consentante pour se faire avorter, et si elle guérit, l'indemnité à payer au mari est d'un esclave et d'une jarre « srung ».

Si elle meurt, cette indemnité atteint au minimum la valeur d'un esclave pour la femme morte ; un esclave pour l'enfant mort ; le remboursement de la dot, plus les cérémonies correspondantes.

Mais il n'y a pas de limites, et les dommages-intérêts réclamés peuvent être beaucoup plus importants.

3° L'infanticide n'est jamais toléré.

a. Si la femme tue le nouveau-né sans l'accord du mari, celui-ci a le droit de la renvoyer à sa famille, de réclamer le remboursement de la dot et une indemnité valant un esclave, avec un sacrifice correspondant, mais il peut également pardonner le crime.

b. Si l'infanticide a lieu d'accord avec le mari, et si ce dernier n'a pas payé la dot, les époux sont condamnés à payer à la famille de la femme la valeur d'une « srung », avec sacrifice adéquat, ou au moins un sacrifice avec un buffle et une jarre d'alcool « srung », car l'enfant appartient à la famille (*kŏ sâk puič phung*).

Tout le village est abandonné et change d'emplacement. Il y a assimilation avec le cas de mort violente : assassinat, pendaison, accident mortel, maladie contagieuse, mortalité suspecte (*chơt ndriăng*).

c. L'infanticide n'est même pas permis si la mère meurt en couches.

Le père et la famille doivent chercher une nourrice. S'ils n'en trouvent pas, l'enfant sera nourri avec de l'eau de riz, de la soupe, du riz mâché. Généralement il meurt à ce régime.

d. Si le père tue l'enfant sans l'accord de la femme, la famille réclame une indemnité très élevée, la valeur de trois à quatre esclaves. La femme peut divorcer.

Si le mari est insolvable et n'a plus de famille, il peut être condamné à mort.

e. Si la mère meurt en couches et que le père enterre l'enfant encore vivant avec le cadavre de la mère :

— s'il a payé la dot, il versera à la famille une indemnité de 4 à 8 têtes de bétail ;

— s'il n'a pas payé la dot : il est condamné comme pour un assassinat volontaire,

et paiera deux esclaves ou un esclave, plus deux « srung » avec le sacrifice correspondant.

Dans tous les cas, le pardon de la famille est facultatif, et le divorce n'est pas obligatoire, mais peut être demandé contre le fautif.

Le mari qui fait preuve de repentir reste généralement dans la famille de la femme. Si, plus tard, il a donné des preuves de sa bonne volonté, les beaux-parents peuvent lui accorder la main d'une autre fille.

La récidive est toujours punie de mort.

CHAPITRE V

LES BIENS — LA SUCCESSION

1° Les biens, meubles et immeubles composant le patrimoine familial appartiennent par priorité au mari, à condition qu'il ait payé la dot.

2° S'il meurt et laisse des enfants majeurs, les enfants héritent et doivent subvenir aux besoins de la mère.

3° Si les enfants sont mineurs et si le père a payé la dot, l'administration des biens revient à la femme sous la surveillance de la famille du défunt : le père s'il vit encore, le frère aîné ou le plus proche parent, dans le cas contraire.

4° Si le père n'avait pas payé la dot, la veuve hérite provisoirement et gère les biens. A la majorité du fils aîné, qui devient chef de la famille, elle lui cède la gérance.

5° Si la mère meurt également, les enfants étant encore mineurs :
— ils passent sous le contrôle de la famille du père s'il avait payé la dot ;
— de la famille de la mère, s'il n'avait pas payé.

6° Si la mère se remarie, et si son premier mari avait payé la dot, la succession entière, même les biens acquis pendant le mariage, passent aux enfants.

7° Si le père n'avait pas payé la dot, les enfants héritent quand même de la totalité des biens composant l'héritage.

8° S'il n'y a pas d'enfants, les biens acquis pendant le mariage sont partagés en deux : la moitié va à la femme, la moitié à la famille du mari, si celui-ci avait payé la dot.

Toutefois, s'il est avéré que les biens acquis étaient le produit exclusif du travail du mari, la veuve ne touche qu'un tiers de l'héritage et la famille du mari deux tiers.

9° Si le mari n'avait pas payé la dot, la famille du mari reprend simplement les biens qu'il avait apportés au moment du mariage ou dont il a hérité. Les biens acquis en commun vont à la veuve seule.

Mais si elle se remarie, elle n'a droit qu'aux deux tiers, la famille du mari à un tiers. De plus, le deuxième mari doit rendre à la famille du premier mari la valeur du sacrifice et des cadeaux qu'il avait offerts à la famille de sa femme.

10° Au partage des biens, les garçons et les filles qui n'ont pas quitté la maison paternelle touchent part égale.

11° Il va sans dire que le jeune homme qui a quitté le toit familial pour fonder un foyer indépendant et auquel les parents ont avancé entièrement ou partiellement la dot, touche une part proportionnellement moindre.

12° Dans les familles jouissant d'une certaine aisance, certains biens hérités des ancêtres et non productifs d'intérêt, comme les jarres « srung », « cêg rung », un vieux jeu de gongs avec ou sans bosse, une grande marmite en bronze, un éléphant, constituent un bien familial pratiquement inaliénable qui est confié à la garde du chef de famille habitant la maison paternelle.

S'il reconstruit cette maison en habitant toujours le même hameau, il n'y a rien de changé.

Mais s'il émigre dans un village étranger, les membres de la famille réclament le partage des biens.

Le partage concernant un ou plusieurs objets peut également avoir lieu :

— quand il est réclamé par tous les ayants-droit;

— quand l'un des membres de la famille est endetté et réclame sa part d'héritage.

13° Les enfants, ou leurs représentants légaux, doivent payer les dettes des parents décédés.

14° La dot payée à la famille par le mari d'une fille de la maison tombe dans la masse commune ; si, au moment du partage, il reprend la dot, sa femme ou ses enfants touchent une part proportionnellement moindre.

15° Quand un partage équitable ne peut avoir lieu ou quand les héritiers ne se mettent pas d'accord, les biens sont vendus et le produit est distribué par parts égales.

16° La mère qui se remarie assume la garde du bien familial si elle continue à habiter la maison familiale en l'absence d'un fils aîné.

Il en est de même pour le père qui se remarie sans quitter le toit familial. Mais s'il suit la famille de sa femme, il partage avec ses enfants, qui ont droit à la part de la mère, après payement des dettes contractées pendant le mariage.

17° Les parents auxquels incombe la charge d'élever les enfants orphelins ont la jouissance des biens constituant l'héritage. Ils peuvent même, en cas de nécessité, vendre une partie de ces biens pour subvenir aux dépenses qu'entraîne l'éducation des enfants, mais ils ne peuvent toucher aux biens de famille, aux esclaves.

S'ils ont été vendus, leur valeur doit être remboursée intégralement aux enfants à leur majorité.

18° Quand il n'y a pas d'enfants :

a. Si la veuve vit dans la famille de son mari, la dot versée à ses parents reste acquise ;

b. Si la veuve retourne chez ses parents, ceux-ci doivent rembourser la dot;

c. Si la veuve se remarie et quitte son premier foyer, son nouveau mari doit rembourser à la famille de son premier mari la valeur de la dot, des cadeaux et du sacrifice offerts à l'occasion du mariage;

d. Mais si le deuxième mari prend la place du premier au foyer familial, il y a compensation. Il offrira simplement quelques cadeaux et un sacrifice : cochon ou buffle avec une jarre d'alcool, et la dot payée par le premier mari restera acquise aux parents de la veuve;

e. S'il passe dans la famille de la femme, celle-ci rendra la dot à la famille du premier mari, elle sera invitée à assister à la fête du mariage.

19° La dot est toujours rendue sans intérêt, les produits du bétail restent acquis à celui qui paye à l'échéance, avec tolérance maxima de six mois à un an.

20° Pour les biens immobiliers le partage a lieu de la même façon que pour les biens mobiliers.

a. Les terres non cultivées ne passent pas dans l'héritage, elles représentent le patrimoine commun de tout le village personnifié par son chef qui peut autoriser ou refuser l'installation d'un étranger.

S'il accepte, ce dernier offrira un sacrifice, poulet ou cochon avec alcool. Il habitera dans son champ et ne réintégrera le village qu'après sa reconstruction, de peur d'être accusé «cang rai» au cas où un malheur surviendrait aux habitants.

Si ceux qui demandent leur admission sont nombreux, ils fêtent une cérémonie plus importante avec un buffle et une jarre «srung».

b. Les terres cultivées vont en général :

— à la famille du mari, si ce dernier a payé la dot (*drăp rpuŏt*);

— à la famille de la femme si le mari était «djo'ma», c'est-à-dire n'avait pas payé la dot et faisait partie intégrante de cette famille jusqu'à la mort de son chef.

21° Quelle est la part revenant aux enfants adoptifs et naturels?

a. Les enfants adoptifs qui restent dans la famille à la mort de leur bienfaiteur ont droit à la même part que les enfants légitimes.

S'ils quittent la famille, ils n'ont droit à rien.

b. L'enfant naturel qui reste dans la famille a droit à la même part d'héritage que l'enfant légitime. S'il quitte la famille, il hérite simplement du côté de la mère. Toutefois, quand tous les enfants vivent en bonne intelligence et quand ils sont tous d'accord, le partage se fait par parts égales.

CONCLUSION

Nous n'avons pas eu la prétention, en cette première étude des coutumes stieng, d'épuiser le sujet, mais seulement de recueillir les traditions les plus caractéristiques, traditions fondées sur la naïveté de ces populations.

Ce rapide exposé nous permet néanmoins de constater que le village et la famille sont les véritables cellules sociales et que c'est autour de ces deux concepts, souvent confondus, que s'est créé un rudiment de droit.

La hiérarchie des sanctions pénales ainsi que les problèmes qu'elles essaient de résoudre ne sont pas sans présenter de grandes analogies avec celles de bien d'autres groupes asiatiques. L'absence de distinction entre les fautes civiles et les fautes pénales s'y ajoute pour établir des similitudes assez frappantes entre les coutumes stieng et le code des Lê ou celui de Gia-long. Mais nous laisserons à d'autres cette étude de droit comparé.

Une autre constatation s'impose : la pénétration, aujourd'hui réalisée, des territoires stieng met et mettra de plus en plus ces peuplades en présence et en rapport avec les autres groupes. Ce problème fort délicat est hors du cadre de notre étude; il a d'ailleurs déjà fait l'objet de nombreuses discussions.

Nous devons néanmoins envisager cette question quant aux coutumes juridiques. Le respect des coutumes indigènes a dominé la méthode colonisatrice de la France. Dans l'évolution fatale que devra subir la mentalité stieng à ce point de vue, il sera nécessaire de ne pas oublier que le droit stieng est familial et religieux, et non national et territorial comme le nôtre. D'où l'impérieux devoir pour le législateur futur de ne procéder qu'avec la plus extrême prudence et la plus patiente modération. Les lois à venir devront tenir le plus grand compte possible de la mentalité stieng. Elles ne devront pas précéder l'évolution mentale, mais la suivre et se modeler sur elle.

Ce n'est qu'à ce prix que l'on sera compris et que l'on pourra guider sur les voies de la civilisation, ces peuplades dont l'étude des coutumes laisse, en dernière analyse, la conviction qu'elles sont bien plus civilisées, bien moins «sauvages» que la réputation qui leur a été faite à tort le laissait croire.

TABLE DES MATIÈRES
du Coutumier stieng

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Planches hors texte

Figures dans le texte

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 102757



À LA MÉMOIRE D'HENRI PARMENTIER
ANCIEN CHEF DU SERVICE ARCHÉOLOGIQUE
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
(1870–1949)

BEFEO, t. XLV, fasc. 2, 1952

ÉLÉMENTS ANCIENS D'ARCHITECTURE AU NORD VIỆT-NAM

par

Henri PARMENTIER et **René MERCIER**

CORRIGENDA

Texte

PAGE	NOTE	LIGNE	AU LIEU DE :	LIRE
286	....	7	Hon-Gay	Hòn-gay
287	1	7	氏	月
288	2	6	Lập-tchach	Lập-thạch
289	1	2	(pl. XIV, 5)	(pl. XXXV, 5)
290	....	1	(fig. 4)	(fig. 6)
290	1	4	Lập-trạch	Lập-thạch
291	lég. fig. 7	2	Lập-trạch	Lập-thạch
292	....	7	(pl. XXVI)	(pl. XXIV)
292	....	29	pl. XXVIII	pl. XXVII
294	....	16	pl. XXXIII	pl. XXXIV
295	....	3	Sài-son	Sài-sơn
296	....	21	Cổnhuế	Cổ-nhuế
296	....	26	Đàm-xuyên	Đàm-xuyên
298	....	17	(C. c.)	(C. C.)
298	....	34	Đạm-xuyên	Đàm-xuyên
298	....	40	(pl. XLVII)	(pl. XXVI, 2)
299	Fig. 8.		— Le n° 1 correspond à la brique du haut à gauche, les n[os] 2, 3, 4, 5, au-dessous ; le n° 6 en haut à droite, et les n[os] 7, 8, 9, 10, au-dessous.	
300	Fig. 9.		— Le n° 1 correspond à la brique comportant des caractères et disposée verticalement à gauche ; le n° 2 correspond à la brique du haut, les n[os] 3, 4, 5, 6, sont disposées au-dessous.	
304	....	6	čam	čame
305	....	11	Khán-xuân	Khánh-xuân
305	....	26	*tửmiếu*	*tử miếu*
305	....	30	1054	1057
306	....	7	trường	trư ờng
306	....	21	tướng	tướng
306	....	24	thần	thần
306	....	35	*Tu*	*Tư*
307	....	28	*Thương tương*	*Thượng tướng*
307	....	31	Hung	Hùng
308	....	20	Đồ-sơn	Đồ-sơn
308	....	21	Do-sơn	Đồ-sơn
308	....	22	Vinh-phúc	Vĩnh-phúc
308	....	22	Dồ-sơn	Đồ-sơn
310	....	50	Đai-yên	Đại-yên
312	....	28	1.21193	1.27193

PAGE	NOTE	LIGNE	AU LIEU DE :	LIRE :
316	....	4	(pl. XI, 2)	(pl. XXXII, 2)
319	....	8	(fig. 19)	(fig. 21)
320	....	5	(pl. XI, 3)	(pl. XXXII, 3)
320	....	19	planche LX, 4	figure 19, 4
320	....	23	fig. 20, 3	fig. 22, 3
320	....	26	fig. 21	fig. 23
322	....	10	Tù-liêm	Từ-liêm
322	....	20	Đàm-xuyên	Đàm-xuyên
323	lég. fig. 25	1	Đông sôn-Thanh-hóa,	Đông-sơn, Thanh-hóa,
324	....	7	(pl. LXVII,	(pl. XXXVIII,
325	....	27	à tout très relevé	à bout très relevé
327	La figure 27 est retournée à l'envers ; la pointe du dessin doit être en bas.			
327	....	32	(pl. XXXIV, 1)	(pl. XXXIX, 1)
329	....	11	pl. XV, 4)	pl. XXXVI, 4)
331	....	35	comme d'un coq	comme celles d'un coq
332	....	20-21	qui penssaient	qui pendaient
332	....	38	fig. 29	fig. 31
333	....	15	(pl. XVII, 4)	(pl. XXXVIII, 4)
334	....	20	D, 111, 9. 254	D. 111, 253
334	....	21	Kim-mã	Kim-mã
335	....	2	Liêû-giai	Liễu-giai
335	....	44	(pl. V)	(pl. XXVI, 5)
336	....	9	268 (Xuân-tão), (Liễu-giai),	268 (Xuân-tảo), 180 (Liễu-giai) :
336	....	22	pl. XVI, 3	pl. XXXVII, 3
336	....	25	fig. 10)	fig. 15)
337	....	13	pl. V)	pl. XXVI, 5)
338	....	17	fig. 33)	fig. 35)
338	....	18	Hữn-tiếp	Hữu-tiếp
339	....	2	*Après :* 299 (Vinh-phúc).	*ajouter :* (pl. XXXVI, 2)
339	....	3	*Supprimer :* (fig. 34)	
339	....	7	Đại-yên	Đại-yên
339	....	11	pl. XXXVIII)	pl. XXXVIII, 5)
339	....	17	mal placée	mal placé
339	....	20	Đàm-xuyên	Đàm-xuyên
340	....	8	(pl. XXVI)	(pl. XXVI, 3)
341	....	15	Cô-loa	Cô-loa
343	....	8	Viñh-phúc	Vĩnh-phúc
343	1	2	Đàm-xuyên	Đàm-xuyên
346	....	4	pl. XXVIII, 5	fig. 17, 5
346	....	44	Bình-định	Bình-định
347	....	19	pl. XIV, 5)	pl. XXXV, 5)
347	....	34	entre début	entre le début

Planches

PLANCHE		LIGNE	AU LIEU DE :	LIRE :
XXV	Est à retourner complètement			
XXVI, 1-4	lég.	1	Đam-xuyên	Đàm xuyên
XXXV 5	Est à retourner complètement			
XXXVI 2	lég.	1	Vin-phúc	Vĩnh-phúc
XXXVII	lég.	1	3, D. 111, 67	3, D. 111, 67 (C. C.)
—	—	2	D. 111, 117	6, D. 111, 117 (C. C.)
XXXIX, 1	—	1	1.29.918	1.29.218

HENRI PARMENTIER

(1870-1949)

La mort d'Henri Parmentier, ancien chef du Service archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient, survenue à Phnom Penh le 22 février 1949, est passée presque inaperçue comme celle de Victor Goloubew, le 18 avril 1945. Deux articles ont été, il est vrai, consacrés à sa mémoire par son ami et compagnon Henri Marchal, Conservateur des monuments du groupe d'Angkor[1].

Mais le *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* se devait d'évoquer l'extraordinaire activité d'un des pionniers de l'archéologie indochinoise qui, l'âge de la retraite étant venu, ne considéra point sa mission comme terminée, persista jusqu'à son dernier jour à rédiger des travaux et donna un témoignage définitif de fidélité à l'Indochine en achevant sa vie au cœur du pays khmèr.

Henri-Ernest Jean Parmentier est né à Paris, le 3 janvier 1871, d'une famille d'artistes. Il fit de bonnes études au Lycée de Reims où son père était professeur de dessin et il cultiva lui-même, toute sa vie, le don de l'évocation graphique qui était de tradition parmi les siens. Bachelier ès lettres et ès sciences (1888-1890), il entra à l'École des Beaux-Arts en 1891, dans la section d'architecture, et eut pour maître Girodet, dont l'atelier devint par la suite celui de Paulin.

En 1896, on le trouve pendant cinq mois attaché aux Travaux Publics de Tunis. Près de l'ancienne Carthage, il s'initia à l'archéologie et publia une importante étude accompagnée d'un relevé et d'une restitution du temple de Saturne-Baal à Dougga, ensemble pour lequel il obtint, l'année suivante, une mention honorable au Salon des Artistes Français.

La Mission archéologique de l'Indochine d'où allait sortir l'École Française d'Extrême-Orient venait d'être fondée en 1898. L'organisation naissante s'assura le concours d'Henri Parmentier comme architecte. Nommé membre pensionnaire par un arrêté du 28 juillet 1900, il débarquait à Saigon le jour de Toussaint, avec pour mission d'établir l'inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam qui n'avaient pas fait encore l'objet d'études développées.

Malgré les résultats appréciables du premier mouvement intellectuel qui avait pris naissance à Saigon vers 1870, les connaissances archéologiques sur les civilisations de l'Indochine demeuraient encore assez inconsistantes et la part réciproque des deux cultures khmère et čame dans l'épanouissement des arts du Sud restait mal délimitée. Le groupe d'Angkor était encore en territoire siamois. C'est cependant par cette ville ancienne que le jeune architecte commença ses premières reconnaissances, poursuivant par la suite son enquête méthodiquement, sur tout le territoire de l'ancien Čampa, visitant, décrivant, dessinant un à un les monuments avec une rigoureuse conscience qui sera le trait distinctif de son caractère.

---

[1] *La vie et l'œuvre de Henri Parmentier*, in *Bull. Soc. Études Indochinoises*, n. s., XXIV, n° 3 3e trim. 1949, p. 93-101; *L'œuvre de Henri Parmentier (1870-1949)*, in *Sud-Est*, Saigon, n° 7 déc. 1949, p. 38-45.

Un inventaire sommaire avait été dressé en 1899, par Louis Finot et Lunet de Lajonquière. En un premier aperçu qui comporta une visite générale des sites alors repérés sur le territoire de l'Annam, Henri Parmentier établit les grandes lignes d'un vaste dénombrement qu'il allait poursuivre pendant dix ans. Mais il importait en premier lieu d'envisager des mesures conservatoires pour les monuments les plus dangereusement atteints par la ruine. Tel était le cas de Pô Nagar de Nha-trang. Les relevés qu'en fit Parmentier furent exposés à Paris au Salon de 1902 où ils obtinrent une troisième médaille.

Après trois prorogations d'un an de son séjour comme membre pensionnaire, Henri Parmentier fut nommé, par arrêté du 5 octobre 1904, chef du Service archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient. A ce titre, il organisa la première mission de l'institution à Angkor composée d'Henri Dufour, architecte diplômé par le Gouvernement, Inspecteur des Travaux Publics, et de Charles Carpeaux, fils du grand sculpteur, tous deux attachés à l'École. On sait comment cette mission établit un relevé des bas-reliefs du Bàyon, documentation capitale publiée en un énorme ouvrage en 1913.

La santé de Carpeaux ne résista pas à l'épreuve de la brousse et il devait mourir en 1904 à Saigon. Dès 1902, Henri Parmentier l'avait associé à une épuisante expédition pour l'exploration de l'ancien Campa. Les deux hommes entreprirent une série de fouilles importantes à Đồng-dương et à Mi-sơn que Parmentier poursuivit seul à Chánh-lộ. Les fouilles de Đồng-dương mirent au jour les ruines d'un monastère bouddhique considérable et unique sur le territoire d'expansion des Cam. Elles furent interrompues par le rappel à Hanoi des deux archéologues pour le Congrès international des Études d'Extrême-Orient, organisé en 1902 par l'École en cette ville. Celles de Mi-sơn durèrent onze mois (1903-1904). Elles permirent de dégager complètement les restes d'une véritable ville de temples dont une bonne part est encore debout. Ces fouilles conduisirent à la découverte d'une importante série d'inscriptions qui renouvelèrent l'histoire du Campa, ainsi qu'à la trouvaille du trésor d'une divinité. Cette parure complète, qui est en or ciselé enrichi de pierres précieuses brutes, a été attribuée aux IXe-Xe siècles. Elle a été présentée à l'Exposition coloniale de Marseille en 1906, dans la section de l'École, et à Paris l'année précédente à l'exposition de la Société des Fouilles archéologiques, au Petit Palais, dans la salle Carpeaux.

Les fouilles de Chánh-lộ permirent de reconnaître les restes d'un des temples les plus importants pour ses proportions, rapporté aux derniers temps de la domination came. Cette belle campagne valut à Henri Parmentier, en 1904, la médaille de la Société centrale des Architectes français. C'est au cours de cette mission qu'il s'en fut reconnaître divers monuments chez les montagnards de l'Indochine centrale, dans la région de Cheo Reo, et eut la bonne fortune, en compagnie de Charles Carpeaux et du R. P. Durand, grâce à la confiance inspirée aux habitants, de reconnaître le trésor des rois cam caché dans la montagne depuis la fuite de leur dernier souverain Pô Chon en 1821. Ils en dressèrent un inventaire complet, tant pour le lot le plus nombreux, constitué de plus de cinq cents pièces gardé par les sauvages dans une gorge isolée près de Lawang, que pour la partie le plus précieuse conservée à Tinh-mỹ, chez une descendante des derniers rois.

En un premier séjour de près de quatre ans, Parmentier avait accompli une œuvre considérable et sa dernière campagne avait été particulièrement pénible. Un arrêté du 14 juin 1904 lui accorda un congé qui comportait une mission préliminaire à Java, afin d'étudier les rapports de l'architecture de cette île avec celle des Cam. Il en tira un article publié dans le *Bulletin de l'École*, en 1907, sur l'architecture interprétée dans les bas-reliefs anciens de Java. Rentré en France, il occupe son

congé à obtenir le diplôme d'architecte du Gouvernement, et présente à cet effet, une étude sur un type d'habitation réellement adapté aux conditions climatiques du Tonkin. C'est pendant ce séjour à Paris qu'il se maria, et sa femme qui a signé de son nom de jeune fille, Jeanne Leuba, de nombreux livres et un recueil de poèmes particulièrement remarqué, va l'accompagner désormais dans tous ses voyages et prendre une part active à tous ses travaux.

Après un congé d'un an, il s'embarque à Marseille le 1er octobre 1905 et le 4 novembre est de retour à Hanoi. Au début de 1906, il entreprend les travaux de restauration du temple de Pô Nagar préparés par ses études précédentes, mais son état de santé l'oblige à rentrer en France, après n'avoir accompli qu'une partie de cette tâche. Il s'embarque à Saigon le 1er juin 1907. Pendant son nouveau séjour à Paris qui durera jusqu'au 5 janvier 1908, les provinces de Sisophon, Bắttaṃbaṅ et Siemrāp ont été restituées au Gouvernement français qui les a rétrocédées au Cambodge. Dès son retour en Indochine, Henri Parmentier est chargé de la direction générale des travaux archéologiques, ainsi que de l'établissement d'un programme d'ensemble qui demandera un nombre considérable d'années et dont l'exécution déjà commencée a été confiée à Jean Commaille, nommé Conservateur des ruines d'Angkor.

Dans le même temps, Henri Parmentier édifie à Phanrang le monument composé par lui, et construit par souscription publique, à la mémoire de Prosper Odend'hal, membre correspondant de l'École, assassiné au cours d'une mission au Darlac en 1904, et il entreprend la restauration du beau temple de Pô Klauṅ Garai. Il revient ensuite à Hanoi, pour organiser et installer la Musée de l'École dans les bâtiments de l'ancien Gouvernement général, ainsi que pour assurer l'intérim du directeur Claude-Eugène Maitre pendant une mission de celui-ci au Japon et un congé en France, fonction qu'il remplit avec une brève interruption du 2 juillet 1909 au 1er novembre 1910. Pendant la même période, il établit le relevé archéologique d'une importante province de Cochinchine, confinant au Cambodge, prélude à l'étude des monuments de l'art khmèr préangkorien.

Rendu à ses fonctions de chef du Service archéologique, Henri Parmentier entreprend d'importantes reconnaissances au Cambodge, après son inspection annuelle des travaux d'Angkor. Cette enquête va lui permettre d'établir le dénombrement des témoins d'un art qui correspond aux premières époques de la floraison artistique du Cambodge, qu'il qualifiera d'art khmèr primitif, que l'on a dénommé aussi préangkorien et qui n'est en fait qu'une première manifestation créatrice, dans une filiation de l'architecture et de la statuaire réparties sur le vaste territoire de l'ancien empire khmèr. C'est alors qu'il a l'occasion d'étudier les ruines d'une des premières capitales du Cambodge, celles de Saṃbór Prei Kŭk, difficilement accessibles alors, dans la forêt, à une journée de marche de Kòmpoṅ Thom.

L'état inquiétant des monuments du Laos l'amène à entreprendre une longue mission d'exploration qui le conduit jusqu'au plateau du Trần Ninh. Il revient en Annam pour exécuter une série de moulages destinés à représenter l'art čam au Musée indochinois du Trocadéro et qui seront mis en place par ses soins en 1913. Après une campagne d'études archéologiques qui a duré près de cinq ans, il rentre en France, le 4 novembre 1912, pour achever la publication de l'*Inventaire descriptif des Monuments čams* dont le premier volume avait paru en 1909.

La publication de cet énorme travail ne sera achevée en fait qu'en 1918 et l'on peut dire que toute la première partie de la carrière d'Henri Parmentier a été dominée par la découverte, l'exploration et l'étude des monuments du Čampa. Dès 1901, il définissait les caractères généraux de leur architecture et l'année suivante donnait une monographie du sanctuaire de Pô Nagar de Nha-trang, complétée

par de nouvelles notes en 1906. Les monuments du cirque de Mi-so'n avaient fait l'objet d'une étude de sa part en 1904, et, en collaboration avec le R. P. Durand, il avait établi une analyse du trésor des rois čam publiée en 1905. Mais son œuvre la plus importante demeure l'ensemble des deux volumes qui constituent l'*Inventaire descriptif*, accompagnés de nombreuses illustrations dues au talent du père de l'auteur et à l'auteur lui-même. Ils ont été complétés par deux albums de relevés établis par Henri Parmentier, donnant les ensembles et les détails de tous les monuments anciens du Čampa et, en plusieurs feuilles, d'une carte archéologique de tout l'Annam dressée également par l'auteur. C'est une source capitale de documentation à laquelle l'on ne cessera de se référer pour l'étude des édifices et de leur décor.

Le 18 avril 1914, il est de retour en Indochine où il reprend ses fonctions de chef du service archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient. Il réorganise le Musée de l'institution et en publie le guide-catalogue en 1915. Ses activités sont alors partagées entre les problèmes de l'art khmèr et ceux que soulève le mobilier funéraire d'anciens tombeaux chinois dans le delta du Tonkin. Un premier article publié dans le *Bulletin*, en 1917, est suivi l'année suivante d'une étude du tombeau de Nghi-vệ à Bắc-ninh, puis des tambours de bronze l'année suivante. L'article posthume que nous publions dans le présent volume montre que son esprit demeura longtemps occupé par les monuments religieux à décors en terre cuite du Nord Việt-Nam. L'esprit prodigieusement actif d'Henri Parmentier a abordé tous les problèmes et il ne pouvait demeurer indifférent à une forme d'art qui a réalisé de séduisantes compositions décoratives.

Mais son activité principale demeure orientée désormais vers le domaine de l'ancien Cambodge. Son relevé archéologique de la province de Tây-ninh, en 1909, avait été suivi, en 1912, par le Catalogue du musée khmèr de Phnom Penh, puis, l'année suivante, par un important complément à l'*Inventaire des Monuments du Cambodge* qu'avait publié Lunet de Lajonquière. En 1914, il avait consacré une étude à l'architecture interprétée dans les bas-reliefs du Bàyon, puis une monographie au temple de Vat Phu, dans le Bas-Laos. En 1916, il publie les cartes de l'Empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées et, l'année suivante, une monographie des monuments de Vat Nokor situés à proximité de Kômpoṅ Čam.

Le relevé de la province de Tây-ninh, puis l'étude du groupe de Sambór Prei Kŭk lui avaient permis de concevoir l'existence d'un art khmèr préangkorien de caractère particulier, dans lequel l'architecture en briques tenait une place importante. Ces travaux avaient eu pour résultat d'identifier clairement des monuments que l'on avait eu tendance à confondre auparavant avec des édifices čam. Parmentier entreprit alors, d'analyser les traits distinctifs d'un autre groupe d'édifices en briques à décor sur stuc, marquant une période de début dans l'art dit classique et à laquelle il conféra le titre d'Art d'Indravarman. Ce qualificatif n'a pas été retenu, mais il avait permis une première classification, sur des données principalement architecturales et décoratives, désignant une famille d'édifices aux caractères différents de ceux de l'art des premières époques et de ceux d'une importante partie de l'histoire du groupe d'Angkor.

Par un décret du 29 avril 1918, Henri Parmentier avait été nommé directeur par intérim de l'École Française d'Extrême-Orient, fonctions qu'il occupa du 7 mai 1918 au 8 décembre 1920. Il obtenait ensuite un congé consécutif à sept années de séjour ininterrompu en Indochine. Embarqué à Haiphong, le 31 mai 1921, il était de retour à Hanoi le 13 mars 1922. Son existence itinérante d'archéologue va le conduire à nouveau dans les territoires de l'ancienne expansion khmère et il

publie, en 1923, une importante note sur une statue géante de Viṣṇu trouvée au Phnom Bathê, dans le Transbassac cochinchinois. Mais c'est le Bàyon qui va principalement retenir à Angkor son attention. Les problèmes de ce monument posés par des modifications survenues en cours de construction, l'amenèrent à publier deux articles dans le *Bulletin* de l'École entre 1927 et 1936. Toutes les anomalies de l'énorme édifice prirent un sens, grâce aux études approfondies de Parmentier et permirent d'orienter de nombreuses recherches sur les conceptions architecturales de la dernière période de l'art khmèr.

Titulaire d'un nouveau congé administratif, il repartait pour la France le 5 octobre 1925. De retour à Saigon le 18 septembre 1926, il ne quittera plus désormais l'Indochine. Il assume d'abord les fonctions de Conservateur des monuments d'Angkor, reprend en 1928 celles de Chef du service archéologique, est nommé en juillet 1930 Conservateur des monuments de la Cochinchine et du Cambodge, est admis enfin à la retraite le 4 juillet 1932.

En 1926, il a publié en collaboration avec Louis Finot et Victor Goloubew une importante monographie de Bantāy Srĕi qui constitua le premier volume des Mémoires archéologiques de l'École Française d'Extrême-Orient, consacré au *Temple d'Içvarapura*. L'année suivante paraissait à Paris, dans les publications de l'École, son ouvrage sur l'*Art khmèr primitif*, en deux volumes constitués l'un du texte, l'autre de relevés de monuments et qui était la synthèse de vingt années d'études consacrées aux premières époques de l'évolution artistique du Cambodge. Il y apportait d'importants compléments en 1935, après avoir tenté, en 1932, d'isoler de l'art du Cambodge primitif une architecture présumée du Fou-nan.

Retiré à Phnom Penh, dans une petite maison à l'angle du quai Piquet et de la rue Bellanger, Henri Parmentier ne crut pas qu'il pouvait s'abandonner à l'inactivité. Il avait conçu le vaste projet d'une revision de l'*Inventaire archéologique* de Lunet de Lajonquière, auquel il avait du reste apporté d'utiles compléments en 1913. Cet ouvrage qui continue à rendre d'incontestables services est loin de contenir le dénombrement de tous les monuments connus et il appelle une mise à jour. Passée la soixantaine, Parmentier crut pouvoir mener à bien cette tâche gigantesque. A cette fin, il divisa le territoire du Cambodge en quadrants. Seuls ont paru en 1939 deux volumes consacrés au quadrant Nord-Est et cette œuvre considérable, pour laquelle le savant avait accumulé une énorme documentation, en partie perdue en 1945, demeure inachevée.

Nommé chef honoraire du Service archéologique et Membre correspondant de l'École, Parmentier continua pendant plusieurs années à visiter des temples dans la forêt. Mais son extraordinaire résistance commençait à s'épuiser. Sujet à des troubles vasculaires au cours desquels il perdait connaissance, le vieil archéologue sentait venir l'échéance d'une vie de pionnier, conduite au début de sa carrière sur des itinéraires dangereux, en des postes malsains et des campements de brousse, où ses forces s'étaient trouvées entamées. Mais sa vitalité demeurait forte, et quand il dut renoncer à ses déplacements, il ne cessa de travailler. Pour le vingt-cinquième anniversaire de l'École, en 1925, il avait donné au *Recueil d'Études asiatiques* un article consacré à l'origine commune des architectures hindoues dans l'Inde et en Extrême-Orient. C'est presque le même titre qu'il reprit dans un volume paru à Paris en 1948 et qui n'a été distribué que dans ces derniers mois. Auparavant, il avait entrepris de rédiger une série de guides de poche à l'usage des touristes, dont dix-neuf opuscules avaient paru, consacrés aux monuments d'Angkor, et qui devaient comporter un ensemble englobant les monuments čam et les collections des musées. Ils ont été réédités en 1950 sous l'aspect d'un petit guide d'Angkor dont l'utilité pratique a été vivement appréciée.

Lorsqu'il s'éteignit, le 22 février 1949, Henri Parmentier emportait la satisfaction légitime d'un effort laborieux, soutenu par le sentiment du devoir et des responsabilités du savant. En 1936, il avait vu consacrer sa réputation scientifique dans un acte solennel par lequel son nom avait été conféré au Musée čam de Tourane. Les dernières années de sa vie furent assombries par les événements tragiques de 1945, au cours desquels sa bibliothèque et ses notes connurent un pillage partiel. Il continua à travailler avec ce qui restait de sa documentation, entouré du dévouement de son épouse Jeanne Leuba et de l'affection de quelques amis dont le plus zélé fut certainement Robert Dalet.

C'est à leur fidélité que l'on doit la mise au point du manuscrit de l'*Art du Laos*, ouvrage d'une importance considérable et impatiemment attendu qui paraîtra sans doute dans les années à venir. Ce sera, comme toutes les grandes œuvres de Parmentier, une source capitale de documentation, tant par le texte que par des illustrations au trait de haute qualité.

Henri Parmentier, qui apportait une grande rigueur à tout ce qu'il accomplissait, était sévère pour sa personne, mais invariablement accueillant pour ceux qui venaient le consulter. Il savait pénétrer la valeur des intentions et des promesses, discernant du premier coup la fécondité d'une initiative, et alors il l'encourageait. Tous ceux qui ont fréquenté la petite maison du quai Piquet, sollicitant un avis ou livrant des vues personnelles, n'ont jamais été déçus et ils lisaient dans un regard pétillant de malice l'arrière-plan d'une inépuisable bonté. C'est sur les chantiers, devant les monuments de brousse ou les sculptures des Musées qu'il convenait de l'entendre exposer avec une lucidité pratique, issue de son robuste bon sens, l'interprétation des problèmes tels qu'ils la concevait.

Certes, sur bien des points les conclusions d'Henri Parmentier sont dépassées. Beaucoup de ses travaux anciens ne s'insèrent plus dans le réseau d'une chronologie désormais solidement établie. Mais l'on consultera toujours l'*Inventaire des Monuments čams*, l'*Art khmèr primitif*, l'*Art khmèr classique* pour les monuments du quadrant Nord-Est, et, bientôt sans doute, l'*Art du Laos*, pour puiser à l'incomparable documentation qu'ils enferment. Ses dessins dont certains ont cru, en de rares cas, pouvoir contester l'exactitude, valent le plus souvent infiniment mieux que des photographies et demeurent les témoignages d'un esprit d'observation fidèle et précis.

Il a été essentiellement un pionnier d'une curiosité inlassable, et un simple aperçu de la liste de ses publications suffit à établir qu'aucun sujet ne lui est demeuré indifférent, depuis le fruste caveau mégalithique de Xuân-lôc jusqu'aux charmantes pagodes laotiennes. Il apparaît, aussi, comme un laborieux ouvrier doué d'une énorme puissance de travail, et son petit bureau de Phnom Penh, dans les dernières années de sa vie, évoquait assez bien une cellule bénédictine. Mais il a été surtout un architecte et c'est d'abord en fonction des lignes structurales qu'il a élaboré sa conception archéologique de l'analyse artistique. Cette attitude a été chez lui une force, mais aussi parfois une faiblesse. Par réaction, l'on a eu tendance à s'éloigner de ses vues, sans prendre garde que le principe demeurait solide, si certaines déductions pouvaient être contestées. Quoi qu'il en soit, la vie et l'œuvre d'Henri Parmentier demeurent un magnifique exemple de ténacité, de courage, de fidélité aux voies de la science, et son message d'observation exacte, de labeur scrupuleux, d'intrépidité dans l'exploration directe, a été recueilli par les disciples du vieux maître, comme un motif de persévérer dans son œuvre de coureur de brousse et de découvreur de temples ignorés.

BIBLIOGRAPHIE

de

Henri PARMENTIER [1]

Notes sur le temple de Saturne-Baal à Dougga (Ancienne Thugga, Tunisie) et compte rendu d'un essai de restitution du Monument (autographié), s. l., 1896-1898, 80 pages.

L'Annam. Géographie pittoresque et monumentale des colonies françaises, Paris, s. d., p. 442-479.

Caractères généraux de l'architecture chame, in *BEFEO*, I, Hanoi, 1901, p. 245-258.

Sur les objets et inscriptions retrouvés dans le voisinage du Temple de Pô Klauṅ Garai, in *BEFEO*, I, 1901, p. 409-411; in *BEFEO*, VIII, 1908, p. 286-287.

Le Sanctuaire de Pô Nagar à Nhatrang, in *BEFEO*, II, Hanoi, 1902, p. 17-54.

Notes sur l'exécution des fouilles, in *BEFEO*, II, Hanoi, 1902, p. 99-104.

Nouvelles découvertes archéologiques en Annam, in *BEFEO*, II, Hanoï, 1902, p. 280-282.

Découverte de bijoux anciens à Mĩ-sơn, in *BEFEO*, III, Hanoi, 1903, p. 665.

Note sur les fouilles du sanctuaire de Đồng-dương, in *BEFEO*, III, Hanoi, 1903, p. 80-85.

Les Monuments du cirque de Mĩ-sơn (Quảng-nam), in *BEFEO*, IV, Hanoi, 1904, p. 805-896.

Rapport sur une mission archéologique à Java, in *BEFEO*, IX, Hanoi, 1904, p. 786-789.

Charles Carpeaux, in *BEFEO*, IV, Hanoi, 1904, p. 537-538.

Conférences sur l'art čam, in *BEFEO*, IV, Hanoi, 1904, p. 1142 et in *BEFEO*, IX, p. 817.

Le trésor des rois čams, in *BEFEO*, V, Hanoi, 1905, p. 1-46.

Nouvelles notes sur le sanctuaire de Pô Nagar à Nha-trang, in *BEFEO*, VI, Hanoi, 1906, p. 291-300.

Nouvelles découvertes archéologiques en Annam, in *BEFEO*, VI, Hanoi, 1906, p. 344-345.

La Religion ancienne de l'Annam, d'après les dernières découvertes archéologiques de l'École Française d'Extrême-Orient, in *Ann. Mus. Guimet Biblioth. Vulg.*, XX, Paris, 1906, p. 1-14.

L'Architecture interprétée dans les bas-reliefs anciens de Java, in *BEFEO*, VII, Hanoi, 1907, p. 1-60.

Relevé archéologique de la province de Tây-ninh (Cochinchine), in *BEFEO*, IX, Hanoi, 1909, p. 739-756.

Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam, in *BEFEO*, VIII, Hanoi, 1908, p. 580; *BEFEO*, IX, 1909, p. 608-609 et 838; *BEFEO*, X, 1909, p. 441.

Découverte d'un nouveau dépôt dans le temple de Pô Nagar de Nha-trang, in *BEFEO*, IX, Hanoi, 1909, p. 347-351.

[1] La présente bibliographie ne comporte pas quelques articles publiés dans des revues étrangères dont nous n'avons pas les références à Hanoï (L. M.)

Discours prononcé à l'inauguration du Monument d'Odend'hal, in *BEFEO*, IX, Hanoi, 1909, p. 406.

Rapport sur la situation et les travaux de l'E.F.E.O., in *BEFEO*, X, Hanoi, 1910, p. 740-744; *BEFEO*, XVIII, 9, p. 78-80; *BEFEO*, XIX, 5, p. 139-143; *BEFEO*, XX, 4, p. 237-242.

Les bas-reliefs de Bantãy Chmar, in *BEFEO*, Hanoi, 1910, p. 205-222.

Vestiges chams découverts par M. Eberhardt, in *BEFEO*, XI, Hanoi, 1911, p. 23-24.

Catalogue du Musée de Phnom Péñ, in *BEFEO*, XII, 3, Hanoi, 1912, p. 1-57.

Rapport sur la conservation des Monuments du Laos, in *BEFEO*, XII, 9, Hanoi, 1912, p. 188-197.

Complément à l'inventaire descriptif des Monuments du Cambodge, in *BEFEO*, XIII, 1, Hanoi, 1913, p. 1-64.

Le Temple de Vat Phu, in *BEFEO*, XIX, 2, Hanoi, 1914, p. 1-31.

L'Architecture interprétée dans les bas-reliefs du Cambodge, in *BEFEO*, XIV, 6, Hanoi, 1914, p. 1-28.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoi, 1915, 133 pages.

Vat Nokor, in *BEFEO*, XVI, 4, Hanoi, 1916, p. 1-36.

Cartes de l'Empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées, in *BEFEO*, XVI, 3, Hanoi, 1916, p. 69-73.

Jean Commaille, in *BEFEO*, XVI, 5, Hanoi, 1916, p. 105-107.

Anciens tombeaux au Tonkin, in *BEFEO*, XVII, 1, Hanoi, 1917, p. 1-32.

Anciens tambours de bronze, in *BEFEO*, XVIII, 1, Hanoi, 1918, p. 1-30.

Le Tombeau de Nghi-vé, in *BEFEO*, XVIII, 10, Hanoi, 1918, p. 1-7.

L'Art d'Indravarman, in *BEFEO*, XIX, 1, Hanoi, 1919, p. 1-91.

Catalogue du Musée čam de Tourane, in *BEFEO*, XIX, 3, Hanoi, 1919, p. 1-112.

Sculptures čames conservées à Huê, in *BEFEO*, XIX, 5, Hanoi, 1919, p. 7-12.

Borne inscrite de Mỹ-hưng, in *BEFEO*, XX, 4, Hanoi, 1920, p. 1-2.

Vestiges de Vihãr Thom, in *BEFEO*, XX, 4, Hanoi, 1920, p. 2-6.

Notes archéologiques, in *BEFEO*, XX, 4, Hanoi, 1920, *Borne inscrite de Mỹ-hu'ng*, p. 1-2; *Vestiges de Vihãr Thom*, p. 2-6.

Les sculptures chames au Musée de Tourane, Paris et Bruxelles (*Ars Asiatica*, IV), p. 1-87.

Une tête de Çiva en chrysargyre, in *BEFEO*, XXII, Hanoi, 1922, p. 142.

Compte rendu Marcel Bernanose : Les arts décoratifs au Tonkin, in *BEFEO*, XXII, p. 172-174.

Compte rendu L. Cadière : L'Annam, Guide du Touriste, in *BEFEO*, XXII, p. 174-176.

Compte rendu : Art et archéologie khmèrs, in *BEFEO*, XXII, p. 194-197.

Compte rendu : Sculpture khmère présentée par MM. H. Marchal et Oscar Mestchaninoff; L'animal dans l'architecture cambodgienne par H. Marchal, in *BEFEO*, XXII, p. 197-198.

Compte rendu : Annual report of the Archaeological Survey of India, Part 1, *1916-1917*, by Sir J. Marshall and by Dr D. B. Spooner; *Id.*, *1917-1918*, by Dr D. B. Spooner; *Id.*, *1918-1919*, by Sir J. Marshall; *Id.*, *1919-1920*, by Sir J. Marshall; *BEFEO*, XXII, Hanoi, 1922, p. 219-220.

Compte rendu : Annual Report of the Archaeological Survey of India, Frontier Circle for 1918-1919, by M. Wasi-ud-Din; *Id.*, *1919-1920*, par le même; *Id.*, *1920-1921*, par H. Hargreaves, *BEFEO*, XXII, p. 220-221.

Compte rendu : Annual Report of the Superintendent, Archaeological Survey, Hindu & Buddhist monuments, Northern Circle, 1920, by Daya Ram Sahni; *Id.*, *1921*, par le même; *Id.*, *Muhammadan and British Monuments, for 1917, 1918*,

1919, par J. F. Blakiston; *Id., 1920*, par le même, *BEFEO*, XXII, p. 221-222.

Compte rendu : Annual report of the Archaeological Survey of India, Eastern Circle, 1917-1918, by K. M. Dikshit; *Id., 1918-1919*, par le même; *Id., 1919-1920*, by V. Natesa Aiyar; *Id., 1920-1921*, by K. N. Dikshit, *BEFEO*, XXII, p. 222-223.

Compte rendu : Progress Report of the Archaeological Survey of India, Central Circle, 1920-1921, by Hirananda Sastri, *BEFEO*, XXII, p. 223.

Compte rendu : Progress report of the Archaeological Survey of India, Western Circle, 1918, 1919, 1920, 1921, par R. D. Banerji, *BEFEO*, XXII, p. 224-226.

Compte rendu : Annual report of the Archaeological Department, Southern Circle, 1918-1919; 1919-1920; 1920-1921, par A. H. Longhurst; *Government of Madras, Epigraphy, Annual Report for 1920-1921 of the Assistant Archaeological Superintendent*, par M. G. Wenkoba Rao, *BEFEO*, XXII, p. 226-229.

Compte rendu : Annual report of the Archaeological Department of H. E. H. Nizam's Dominions, 1918-1919, by G. Yazdani, *BEFEO*, XXII, p. 229.

Compte rendu : Annual report of the Archaeological Mysore Department 1920-1921, by Narasimhachar, *BEFEO*, XXII, p. 229-230.

Compte rendu : Archaeological Survey of Ceylon, Annual report, 1920-1921 par A. Hocart, *BEFEO*, XXII, p. 230.

Compte rendu : Memoirs of the Archaeological Survey of India :

- N° 1. *Dates of the votive inscriptions on the stupas at Sanchi*, par Ramaprasad Chanda, 1919, *BEFEO*, XXII, p. 230;
- N° 2. *Varieties of the Vishnu Images*, par le Pandit B. B. Bidyabinod, 1920, *BEFEO*, XXII, p. 231;
- N° 3. *Talamana or Iconometry*, par Gopinatha Rao, 1920, *BEFEO*, XXII, p. 231-233;
- N° 4. *The Archaeological remains and excavations at Nagari*, par D. R. Bhandarkar, 1920, *BEFEO*, XXII, p. 233-234;
- N° 5. *Archaeological and Vaishanava Tradition*, par Ramaprasad Chanda, 1920, *BEFEO*, XXII, p. 234-235;
- N° 6. *The temples at Palampet*, par Ghulam Yazdani, 1922, *BEFEO*, XXII, p. 235-236;
- N° 7. *Excavations at Taxila, The stupas and monasteries at Jaulian*, par Sir J. Marshall, 1921, *BEFEO*, XXII, p. 237-239;
- N° 8. *Six sculptures from Mahoba*, par K. N. Dikshit, 1921, *BEFEO*, XXII, p. 239-240;
- N° 9. *Mosque of Shaikh Abdu-n Nabi*, par Maulvi Zafar Hasan, 1921, *BEFEO*, XXII, p. 240;
- N° 10. *A Guide to Nizamu-d Din*, par le même, 1921, *BEFEO*, XXII, p. 240;
- N° 11. *Some recently added sculptured in the Provincial Museum*, par le Pandit Hirananda Shastri, 1922, *BEFEO*, XXII, p. 240-241;
- N° 12. *Astronomical Instruments in the Delhi Museum*, par G. R. Kaye, 1921, *BEFEO*, XXII, p. 241.

Compte rendu : Archeological survey of India, New Imperial Series, vol. XLI. *The Tile Mosaics of the Lahore fort*, by J. Ph. Vogel, 1920, *BEFEO*, XXII, p. 241-242.

Compte rendu : Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indie. Oudheidkundig Verslag. [En collaboration avec M. Lulius van Goor.]

1920. *BEFEO*, XXII, p. 252-255.
1921. *BEFEO*, XXII, p. 256-258.
1922. *BEFEO*, XXII, p. 259-260.

Compte rendu : Djåwå, Driemaandelijksch Tijdschrift, organa van het Java-Instituut 1921, Nos 1, 2, 3, 4, *BEFEO*, XXII, p. 260-261. [En collaboration avec M. Lulius van Goor.]

Compte rendu : Dr N. J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, *BEFEO*, XXII, p. 261-276.

Listes générales des Inscriptions et des Monuments du Champa et du Cambodge, Hanoi, 1923, p. 299. [En collaboration avec G. Cœdès.]

Notes d'archéologie indochinoise, I-VI, in *BEFEO*, XXIII, Hanoi, 1923 :

I. *Relevé des points čams découverts en Annam depuis la publication de l'Inventaire*, p. 267-275 ;

II. *Viṣṇu et emplacements de monuments indokhmèrs à Vong-thê (Long-xuyên)*, p. 275-276 ;

III. *Nouvel état de l'inventaire archéologique de la province de Tây-ninh*, p. 276-289 ;

IV. *Note sur diverses sculptures indochinoises d'origine précise inconnue*, p. 289-296 ;

V. *Fouille d'un tître voisin de la chaussée intérieure d'Aṅkor Vat*, p. 296-299 ;

VI. *Vestiges d'un tombeau ancien à Chi-nê*, p. 299-300.

Compte rendu : Hiranandu Shastri, *Annual Progress report of the Archaeological Department Jammu and Kashmir State*, 1917-1919, *BEFEO*, XXIIII, p. 456-459.

Compte rendu : R. C. Kak, *Antiquities of Bhimhar and Rajauri*, in *BEFEO*, XXIII, p. 457-458.

Compte rendu : R. C. Kak, *Annual report of the Archaeological Department Jammu and Kashmir State*, 1919-1921, in *BEFEO*, XXIII, p. 457-460.

Compte rendu : J. Marshall, *Conservation Manual*, in *BEFEO*, XXIII, p. 460-461.

Notes d'Archéologie indochinoise, VII. *Dépôts de jarres à Sa-huỳnh* (Quảng-ngãi, Annam), *BEFEO*, XXIV, p. 325-343.

Compte rendu : A. Hoenig, *Das Formproblem des Borobudur*, in *BEFEO*, XXIV, Hanoi, 1924, p. 612-614.

Instructions pour l'établissement des notices de l'inventaire détaillé des monuments khmèrs, in *BEFEO*, XXV, Hanoi, 1925, p. 574-587.

Origine commune des architectures hindoues dans l'Inde et en Extrême-Orient, in *Études asiatiques*, II, Hanoi, 1926, p. 199-241.

Le Temple d'Içvarapura, in *Mémoires archéologiques publiés par l'École Française d'Extrême-Orient*, t. I, Paris, 1926, 138 pages. [En collaboration avec L. Finot et V. Goloubew.]

Notes d'archéologie indochinoise, VIII. *Modifications subies par le Bàyon au cours de son exécution*, in *BEFEO*, XXVII, Hanoi, 1927, p. 149-167.

L'Art khmèr primitif, Paris, 1927 (Publications de l'E. F. E.-O., XXI-XXII), t. XXI, p. 1-370 ; t. XXII, 100 planches.

Vestiges mégalithiques à Xuân-lộc, in *BEFEO*, XXVIII, Hanoi, 1928, p. 479-485.

Compte rendu : J. Ph. Vogel, *La sculpture de Mathurā*, in *BEFEO*, XXX, p. 456-460.

Extrait d'un rapport sur l'embellissement du parc et l'aménagement de la forêt d'Angkor, in *BEFEO*, XXX, Hanoi, 1930, p. 557-578.

Rapport sur une mission dans la région Nord-Est du Cambodge, in *BEFEO*, XXX, Hanoi, 1930, p. 220-223.

Instruction pour les prises de vues photographiques, in *BEFEO*, XXXI, p. 313-317.

Rapport sur les travaux archéologiques au Laos pendant l'année 1931, in *BEFEO*, XXXI, p. 624-625.

L'Art présumé du Founan, in *BEFEO*, XXXII, 1, Hanoi, 1932, p. 183-189.

Notes d'archéologie indochinoise, IX. *Nouveaux tambours de bronze*, in *BEFEO*, XXXII, p. 171-182.

Communication sur l'architecture de l'art khmèr primitif du Founan, in *BSEI*, N. S., 1933, t. VIII, n°s 1 et 2, p. 159-163.

Le R. P. Henri de Pirey, in *BEFEO*, XXXIV, p. 793.

Complément à l'Art khmèr primitif, in *BEFEO*, XXXV, fasc. 1-2, p. 1-116.

La construction dans l'architecture khmère classique, in *BEFEO*, XXXV, p. 243-312.

Notes d'archéologie indochinoise, X. *Autres modifications subies par le Bàyon au cours de son exécution*, in *BEFEO*, XXXVI, Hanoi, 1936, p. 281-286.

Guides H. Parmentier : L'Art en Indochine, Saigon, 1936, 18 fascicules.

Esquisse d'une étude de l'art laotien, in *Bulletin des Amis du Laos*, Hanoi, 1937, n° 1, p. 126-160.

Le Wat laotien et ses Annexes, in *Bulletin des Amis du Laos*, Hanoi, 1938, n° 2, p. 9-64; n° 3 (1940) p. 9-64.

Éléments du Wat laotien, in *Bulletin des Amis du Laos*, Hanoi, 1939, n° 3, p. 7-50.

L'Art khmèr classique, Monuments du quadrant Nord-Est, texte et planches, Paris, 1939 (Publication de l'E. F. E.-O., t. XXIX et XXIX *bis*), texte, 362 pages, 73 planches.

Souvenirs d'un vieil archéologue indochinois, Indochine, Hanoi, 1944 : n°s 176, p. 14-17; 186, p. 12-14; 190, p. 15-17; 194, p. 18-20; 198, p. 21-24; 208, p. 19-22; 217, p. 4-6; 222, p. 3-6; 1945 : n° 228, p. 56-58.

L'Art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient, Paris, 1948, 251 pages, 94 illustrations.

Angkor, Guide, Saigon, 1950, 182 pages, 4 cartes, 49 illustrations.

ÉLÉMENTS ANCIENS D'ARCHITECTURE AU NORD VIỆT-NAM

par

Henri PARMENTIER

Ancien chef honoraire du Service archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient

et

René MERCIER

Ancien chef des travaux pratiques de l'École Française d'Extrême-Orient

---

NOTE PRÉLIMINAIRE

Cet article fut écrit il y a de longues années, mais son caractère trop hypothétique me l'avait fait laisser en attente. La découverte de la tour-*stupa* de Bình-sơn rendit sûres des théories qui n'étaient que fort douteuses; mais au moment où l'article pouvait ainsi paraître, il se trouva qu'il risquait de faire double emploi avec un relevé graphique détaillé des décors de briques et de dalles de revêtement en terre cuite, entrepris par M. R. Mercier, chef des travaux pratiques à l'École. Nous décidâmes alors de fondre les deux séries, le relevé graphique illustrant d'une façon remarquable l'étude analytique et y apportant toutes les découvertes postérieures à l'article, en même temps que les précieuses connaissances techniques de M. R. Mercier mettaient une précision plus grande dans l'examen de ces vieux matériaux.

H. P.

I

Lorsqu'en 1900, on installa à l'ouest de Hanoi, près de la digue Parreau, le nouveau Champ de Courses, les fouilles amenèrent au jour un grand nombre de débris de briques, de tuiles, de poteries et de faïences diverses, ainsi que deux jarres de sapèques de cuivre chinoises et annamites dont les dates s'échelonnaient du VIᵉ au XIIᵉ siècle de notre ère. L'architecte-voyer de la ville, M. Babonneau, fit recueillir les plus intéressants de ces débris et les remit à l'École Française d'Extrême-Orient qui venait d'être fondée. Il y joignait deux plans donnant les emplacements des trouvailles et une série de dessins remarquablement fidèles qui sont conservés dans les archives de cette institution.

Ces débris, souvent d'une réelle valeur artistique et de formes assez originales pour être difficilement rapportés aux arts alors connus en Indochine, ouvraient un curieux problème. L'opinion générale fut qu'on se trouvait en présence des restes de l'ancienne capitale Đại-la-thành.

Ce n'était pas la première rencontre de fragments anciens au Tonkin, mais les

découvertes et les études postérieures ont permis, depuis, de rattacher les premiers vestiges rencontrés alors à la question des vieux tombeaux chinois en cette région. Une trouvaille analogue à celles de Đại-la fut la rencontre par le capitaine d'Olonne, au cours d'une visite de la Grotte des Merveilles dans la baie d'Along, d'une série de petits modèles de terre cuite figurant des tours à étages; il eut l'heureuse idée de les recueillir et de les faire parvenir à l'École. Ils ont leur équivalent dans d'autres pièces de même type, rapportées par M. Andersson de l'île aux Cerfs (Hòn-Gay) en 1938 (pl. XXIII).

En 1911, M. Vildieu, architecte en chef des Bâtiments civils, quittant le pays, nous laissait un certain nombre de briques entières provenant de Cổ-loa. La même année, Henri Maspero, professeur de chinois à l'École, remarquait dans une description viêtnamienne récente la mention, sur le lieu d'une pagode, d'une brique portant la date de 635 de notre ère. Le point se trouvait au Nghệ-an, huyện de Ngọc-sơn, au lieu-dit Nhạn-tháp. Les recherches qu'il entreprit en cet endroit ne permirent pas de retrouver l'ancienne inscription, ni d'ailleurs aucune autre; par contre, il y rencontra un certain nombre de briques ornées et de débris de terre cuite qui présentaient un réel intérêt.

Au cours de l'année 1914, des fouilles exécutées pour l'établissement d'un égout devant le palais du Gouverneur général, sur l'emplacement du futur Lycée [1], mirent au jour de nombreux débris qui furent soigneusement réunis et ensuite recueillis et déposés à l'École; un certain nombre de pièces de même origine furent données à cet établissement en 1915, par d'Argence; d'autres, plus tard, par M. Leroy, l'entrepreneur chargé de cette construction.

Enfin, la même année, occupant aux travaux du Musée des ouvriers qui avaient été employés à l'exécution de l'égout, j'essayai de me faire remettre les pièces qui vraisemblablement avaient été soustraites au cours du travail. J'obtins ainsi quelques fragments sans grand intérêt, puis des vases bientôt trop nombreux pour leur mérite qui provenaient des travaux rendus perpétuellement nécessaires pour l'entretien des plantations du Jardin botanique. Finalement, le bruit se répandit qu'il y avait acheteur à la ville pour les vieux tessons qu'on trouvait en terre, tessons qui pour la plupart avaient été ramassés et déposés dans un coin de pagode, le Viêtnamien ayant un précieux respect pour tout ce qui peut avoir été en rapport avec les ancêtres.

Les villages qui nous fournirent le plus de pièces furent ceux du quadrilatère du Champ de Courses [2] et spécialement celui de Vĩnh-phúc sur les terrains duquel il fut établi; puis un petit groupe de villages au sud de Hanoi; enfin quelques pièces nous vinrent de la rive opposée, des terrains situés autour de Gia-lâm et de divers autres points.

Nous vîmes alors se constituer, en peu de temps, une série considérable de fragments où les pièces nouvelles venaient s'apparenter aux débris déjà recueillis, débris que nous ne connaissions que trop, pour les difficultés de classement qu'ils avaient suscités, lors de l'établissement d'un premier catalogue du Musée de l'École en 1908.

D'autres que nous avaient eu l'heureuse idée de s'intéresser à ces fragments et de les réunir pour nous. C'est ainsi qu'un nombre important de débris, d'âges

---

[1] Nous désignerons cette opération sous le nom réduit de « fouilles du Lycée » et l'abréviation F. L.; elle s'est continuée en 1915-1916 pour l'établissement des substructions de cet édifice important.

[2] C'est, en abrégé, l'espace compris entre les digues de l'ouest de Hanoi où se trouve le Champ de Courses, digues marquées sur le plan Babonneau comme l'enceinte de l'ancienne Đại-la.

très différents, recueillis au Jardin botanique de la ville, nous furent remis par M. Hautefeuille et que le lieutenant-colonel Ducret rassembla un nombre important de fragments et parmi eux quelques pièces entières d'un joli dessin dont il voulut enrichir nos collections. Ces nouvelles séries entrèrent au Musée au début de mai 1916.

L'apport continua en 1917, puis diminua, et les Viêtnamiens qui s'étaient faits rabatteurs intéressés ne présentèrent plus que des morceaux de plus en plus petits et qui faisaient toujours double emploi avec des fragments antérieurs. Sans doute, on ne doit plus compter aujourd'hui que sur le hasard des cultures et des travaux nouveaux[1]. Le total des fragments réunis au Musée, lorsque vers 1917 nous avons arrêté la préparation de cet article, s'élevait à 3.171 ; encore divers numéros englobent-ils des séries importantes. Bien d'autres nous passèrent par les mains et, tant sur des pièces conservées que sur des fragments seulement examinés avec soin, nos observations ont porté sur plus de dix mille débris. Elles ne pouvaient prendre de solidité que par l'étude de quelque ruine en plus ou moins bon état qui faisait alors défaut et il fallut la découverte fortuite de la vieille tour carrée de Bình-sơn pour permettre leur publication.

II

La première opération à accomplir est d'introduire un peu d'ordre dans le chaos de ces débris. Une division s'impose : éléments architecturaux d'une part, et de l'autre, série des pièces meubles qui n'est guère composée que de tessons de vases. La nature des fragments architecturaux qui seront seuls examinés ici exige un nouveau classement : modèles d'édifices, — éléments de maçonnerie, — parties de couverture. Les réductions de bâtiments furent particulièrement précieuses à l'origine, car elles étaient seules à nous fournir l'aspect ancien du *stupa* en tour à étages dont les exemples innombrables ont jusqu'à nos jours couvert la Chine, mais dont aucun spécimen, avant la découverte de la tour de Bình-sơn en 1933, n'était connu au Tonkin. De plus, ils donnaient le sens d'une bonne part des éléments des deux autres classes. L'examen du *stupa* de Bình-sơn apporta plus de solidité dans l'étude de ces modèles, tandis que celui des pièces dont le rôle était ainsi garanti, enrichissait la connaissance singulièrement maigre de cette architecture spéciale.

D'un autre côté, nous savons qu'une part des éléments de maçonnerie a dû entrer dans la construction des tombeaux chinois anciens. Mais, *stupa* et tombeaux suffisent-ils à la répartition de tous les débris recueillis? Il ne le semble pas et les pièces qui n'y trouvent pas leur place évoquent le souvenir de constructions mixtes, sur lesquelles nos débris sont à peu près seuls à nous fournir quelques données.

III

Armés d'une connaissance sommaire et générale de ces débris, nous allons donc examiner d'abord le *stupa* lui-même de Bình-sơn, puis la série des réductions qu'il permet d'interpréter, enfin les éléments recueillis qui ont dû faire partie d'édifices

(1) Des travaux de 1917, en recoupement d'anciens talus dans les villages de la région de Cổ-loa, auraient pu fournir des débris intéressants.

L'École ne fut pas prévenue à temps pour les sauver. Par contre il nous fut remis par le P. Marius deux briques dont l'une incomplète (I. 8489) trouvée en août 1912, rue Félix-Faure à Hanoi et qui mesurait 38 × 15 × 5 cm., semble perdue. Une autre trouvée à Đông-sơn (I. 24.626) nous fut remise par M. Pajot en mars 1940 : de 30 × 15 × 5 cm., elle porte les cinq caractères 晋太興秋氏, ce qui la date entre 318 et 322 (dynastie des Tsin).

analogues. En dernier lieu, nous examinerons les éléments de maçonnerie et les décors de toitures qui durent couvrir les édifices contemporains des *stupa*.

La tour de Binh-sơn[1] se trouve en un point assez retiré de la province de Vĩnh-yên; cependant elle n'eût été qu'à deux heures de Hanoi en auto s'il eût existé une route pour l'atteindre, et il fallait, lors de sa découverte, douze heures de sampan depuis le village voisin de Bach-hạc, distant en ligne droite de quinze kilomètres seulement. Elle fut découverte et signalée en 1933, par M. Lotzer, Résident de la province, puis la même année fut l'objet d'une première visite de MM. Claeys, Masson et Mercier, photographiée, enfin étudiée[2] et restaurée en 1935-1936, par MM. Bezacier et Mercier; ce dernier en exécuta une série de moulages qui figurèrent à la foire-exposition de Hanoi en 1937 et furent installés au Musée Louis Finot.

La tour[3] (pl. XXIV) est un prisme massif[4] sur plan carré, divisé à cette heure en treize étages, en comptant pour un le soubassement; on ne peut guère savoir combien il en manque, un ou deux sans doute. Ce prisme possède 3 m. 50 à la base, 1 m. 50 au sommet et la hauteur actuelle représente une quinzaine de mètres.

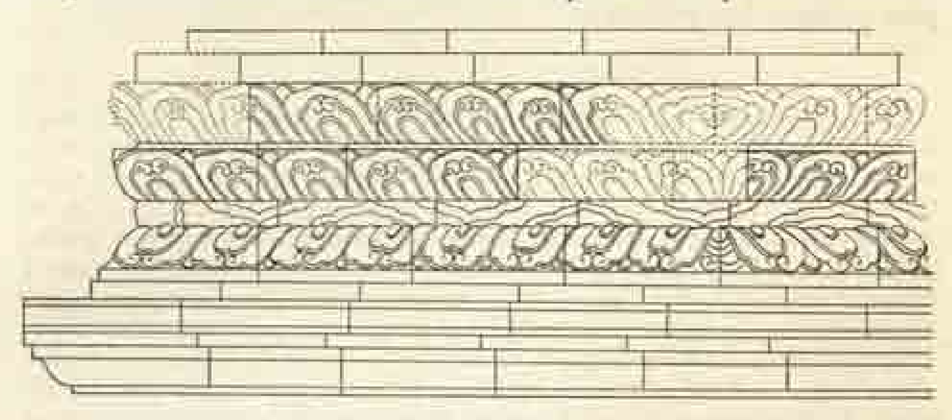


FIG. 3. — Partie du soubassement de la tour-stūpa de Binh-sơn.
(Moulage des ateliers du Musée Louis Finot. Hanoi.)

Cet édifice est fort ancien[5]. La masse est percée de haut en bas, par une cheminée dont l'extrémité fait défaut; une des quatre niches du corps inférieur communique avec ce vide et permettait sans doute de brûler des offrandes en papier. La tour est construite de briques assez minces, cachées par un revêtement de dalles en terre cuite, finement ciselées. Les étages sont divisés sur chaque face en sept travées par de minces pilastres nus qui peuvent rappeler les poteaux d'une construction légère.

Le corps principal repose sur un piédestal sobrement mouluré dont chaque face

(1) Renseignements extraits d'une note de M. J. Y. Claeys, chef du Service archéologique de l'École, dans le *BEFEO*, XXXIII, 1108.

(2) Au cours des travaux, un ouvrier signala des vestiges à dix kilomètres de là, sur un mamelon isolé, à Lập-tchạch. Une centaine de morceaux dont un couronnement circulaire en ont été rapportés au Musée.

(3) Des tours-stūpa moins anciennes sont fréquentes aux environs de Hanoi, ainsi celles de Liên-phái et de Bút-tháp.

(4) Description établie sur photographies.

(5) Un traité d'architecture datant de l'époque des Song, de 1100 exactement, par Li-ming-tchong, montre des décors analogues à ceux de cette tour et de débris recueillis au Champ de courses de Hanoi : il a fait, dit-il, cette méthode pour fixer les modèles anciens «afin que soient observés les rites». Une édition photolithographique, datant de 1920, en existe dans la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient.

est divisée en deux minces panneaux rectangulaires, ornés de monstres allongés. Il était soutenu par une plinthe plus importante dont tout le revêtement est tombé, à l'exception d'une mince partie de frise en rinceaux.

Ce corps offre une base importante de trois rangs de lotus, deux et un, opposés de part et d'autre d'une baguette demi-cylindrique ornée (pl. XXV et fig. 3); les lotus sont en triple épaisseur pour les rangs supérieurs, en double pour l'inférieur; ils s'écartent obliquement de l'axe.

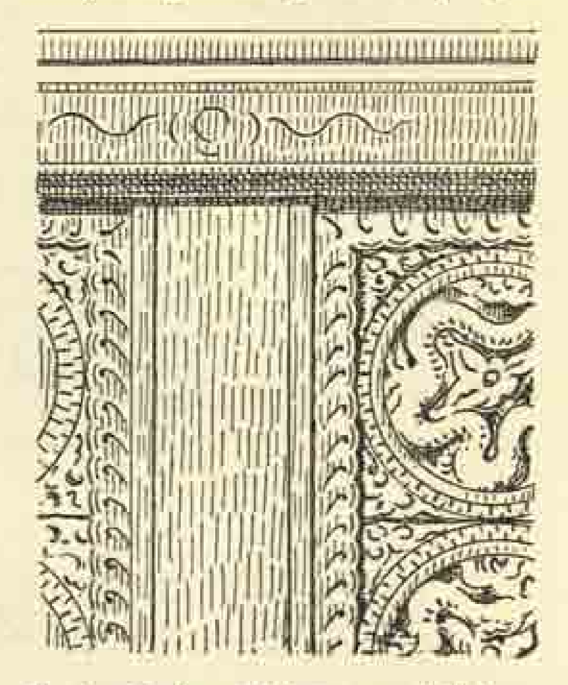


Fig. 4. — Revêtement de la tour stūpa de Bình-sơn (pilastres et entre-pilastres).

Les entre-pilastres (fig. 4) montrent dans un entourage indépendant, trois panneaux carrés superposés; un listel en cercle et un cadre de gaufrures entourant un dragon contourné[1] à tête voisine de celle du *makara* : un de ces motifs est complet sur la planche XXV. Les trois panneaux sont eux-mêmes entourés par un cadre de virgules gravées qui semblent groupées par trois, par deux ou qui sont seules; elles s'opposent autour des deux axes du grand panneau rectangulaire.

Les niches ou fausses baies sont mal conservées; l'arc qui repose sur deux pilastres analogues aux autres, est polygonal; il ne paraît pas avoir eu de motif au milieu et l'angle retroussé ne se termine pas. Son nu, enfermé entre deux listels saillants, est orné de boutons très détaillés, en ovale, rapportés, et l'extrados se décore de motifs en feuilles rampantes échevelées.

Le corps principal a pour corniche deux séries de consoles en « pipe » (fig. 5, voir page suivante) séparées en hauteur par un double rang de briques. Ces groupes de consoles ne se superposent pas les uns aux autres, ni aux faux poteaux inférieurs. La rangée du bas offre six groupes, celle d'en haut cinq et les consoles des coins sont placées en diagonale; chacun de ces groupes est à deux étages de « pipes », séparés par un profil à deux plans. Encore ne puis-je comprendre l'arrangement d'angle inférieur que par un décor indépendant[2]. Entre ces groupes de consoles, de larges motifs en cœur finement ciselés de deux crosses de rinceaux mêlés ont leurs similaires dans les pièces recueillies en terre : D. 111, 72 et 73. Les feuilles inférieures sont posées sur un bandeau aux fines ciselures analogues aux décors de cadres d'entre-pilastres.

Une suite de courbes plus ou moins régulières arrêtent les bandes de virgules qui forment l'entourage et se creusent de coups de ciseau. Les consoles portent

---

[1] Nous n'avons pas de ces panneaux de dragons dans les pièces trouvées en terre; mais d'autres éléments montrent des êtres contournés du même esprit : D. 111, 209 (pl. XIV, 5).

[2] Une fouille méthodique au pied de la tour n'a rien fourni de spécial à ce sujet.

également un dessin fait d'un trait incisé à main levée (fig. 4), et des décors analogues

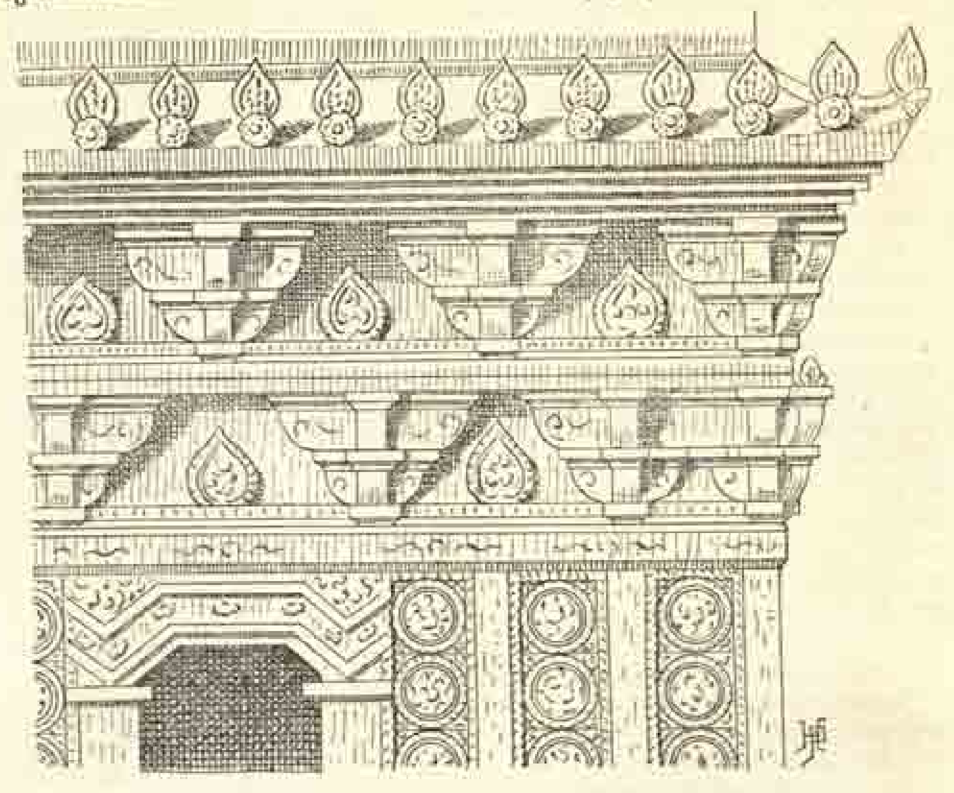


Fig. 5. — Moitié supérieure du corps inférieur de la tour stūpa du Bình-sơn (restitution).

courent sur le bandeau placé entre consoles et pilastres. Le premier étage repose sur la corniche du corps par un soubassement à deux quarts de rond opposés, où seul celui du haut peut être garanti comme constitué de lotus analogues à ceux du bas; ils sont presque aussi importants que ceux de la base principale. Ce double profil porte sur un bahut de briques qui a perdu son revêtement décoratif. Cette surface irrégulière a reçu une couverture de fausses tuiles posée à même sur la saillie du corps principal[1]; il en fut retrouvé des éléments dans la fouille exécutée au pied de la tour; elles s'ornaient d'antéfixes à décor de trois tours à multiples étages.

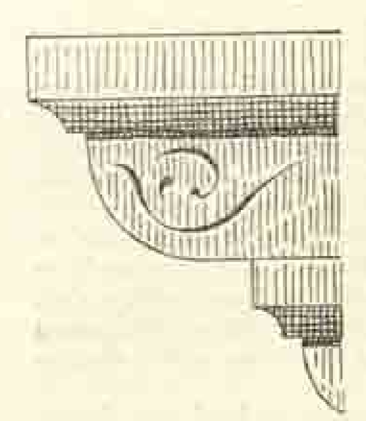


Fig. 6. — Tour de Bình-sơn. Console du corps inférieur.

Ce premier étage, sur son soubassement réduit, forme un corps également réduit et ne supporte qu'un rang de groupes de consoles. Ici, les pilastres sont au nombre de dix; ceux des extrémités sont un peu plus larges et l'entre-pilastre central, occupé par la fausse-baie l'est également. Les groupes de consoles, indépendants des

[1] Les vestiges trouvés à Lập-trạch (Vĩnh-yên), et dégagés par la fouille Bezacier-Mercier en 1937, mirent au jour une pièce analogue, avec le même système d'antéfixes (fig. 7).

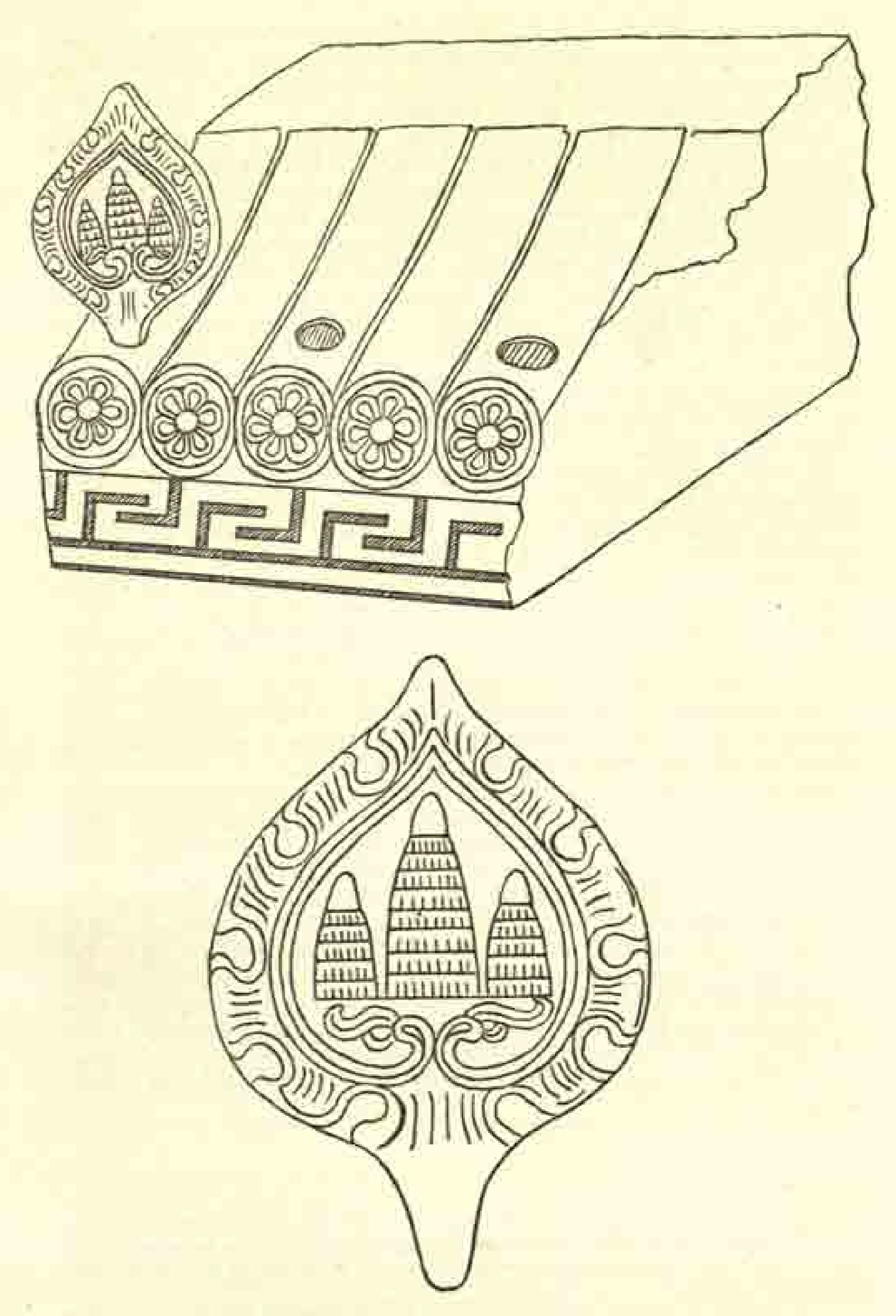


Fig. 7. — Fausses tuiles de recouvrement avec antéfixes.
(Lập-trạch, Vĩnh-yên. Fouilles de MM. Bezacier et Mercier, 1937.)

pilastres, sont au nombre de sept au lieu des cinq qui terminent le corps principal, ceux d'angle posés à nouveau en diagonale. Il semble, surtout au quatrième étage, qu'on retrouve les motifs en feuille ciselée. La fausse baie offre un arc assez bas et ne laisse rien deviner de ce qui fut son décor.

Les étages suivants, du troisième au onzième, se répètent en se réduisant légèrement en largeur et redoublent le premier, à l'exclusion de son soubassement réduit. Les corniches des divers étages méritent une mention spéciale (pl. XXVI) : elles offrent une superposition de faces carrées, en surplomb l'une sur l'autre et un peu plus fortes qu'une brique, semble-t-il. La corniche du premier étage est complète, alors que celle du corps principal a perdu ses moulures supérieures et le bord de son toit. Cette corniche du premier étage permet de se rendre un compte exact des autres; elle a cinq faces sous la couverture. Celle du troisième étage ou quatrième corps possède quatre faces; celle du quatrième en a trois. On serait tenté d'en accorder quatre un peu plus fortes ou cinq plus minces à la corniche du deuxième, six à celle du corps principal, plus l'épaisseur de la protection en fausses tuiles à antéfixes, et il ne resterait guère plus de deux ou trois briques pour donner la pente simple, sous ce glacis.

Le détail le plus frappant de ces corniches est que la série des rangs de briques se relève en arc très tendu vers les angles, avec sa concavité tournée vers le ciel. L'examen des photographies et notamment de la planche XXIV montre nettement ce mouvement concave [1], et il est garanti par un relevé très précis de M. Bezacier concernant la tour de Bình-sơn. Ce relèvement s'incorpore à l'esprit de toutes les toitures chinoises qui n'a pas encore été bien expliqué jusqu'ici.

Le décor des dalles de revêtement se modifie du corps aux étages : au corps, nous avons vu qu'elles présentent de curieux dragons vermiculés; sur presque tous les étages, une dalle carrée ou presque enferme dans un cadre de virgules, une image de tour-*stūpa* trapue à cinq étages qui se détache sur un fond de flammes; enfin, le neuvième et sans doute le dixième montrent des panneaux à cercles entrecroisés, comme ceux des réductions de *stūpa* de la planche XXVIII.

Au sujet de la construction, il est à noter que les panneaux [2] de dragons sont accrochés dans la maçonnerie de briques, pour ceux d'en bas par un large talon, au fond; pour ceux d'en haut, par des crampons métalliques dont l'existence ancienne n'est plus décelée que par les trous de leur arrachage (voir fig. 14).

Le soubassement d'une tour du XIe siècle, sans doute analogue, fut dégagé à la pagode de Phật-tích (Vạn-phúc), à une trentaine de kilomètres de Hanoi, sur le canal des Rapides, au cours des fouilles de M. L. Bezacier en 1939-1940. Cet édifice avait été précédé par une construction de pierre élevée à la fin du Xe siècle, et quelques belles sculptures en ont été retrouvées. L'une est un magnifique fragment de base, avec *garuḍa* d'angle et dragons filiformes qui appartiennent à l'art que nous examinons, tandis que des chrysanthèmes très stylisés évoquent une influence chinoise. (Cf. Conférence de L. Bezacier, *Cahiers de l'École*, n° 30.)

---

[1] Je l'ai négligé dans la figure 5 pour ne pas compliquer le dessin et n'en ai rendu compte que pour les fausses tuiles; mais en réalité les rangs de brique de la corniche qui les portent suivent ce mouvement spécial.

[2] Ces panneaux de dragons eux-mêmes paraissent avoir été estampés dans des moules carrés très ciselés et rapportés à la barbotine, terre délayée, sur un fonds strié à la gradine, puis l'ensemble séché et cuit (R. M.).

IV

Passons en revue les modèles de *stupa* en réduction et comparons-les à la tour de Bình-sơn.

Quelle est au juste la nature de ces édifices en miniature? Il est possible qu'ils soient votifs avec une destination plus particulièrement funéraire selon une hypothèse d'Aurousseau : c'était l'usage de mettre des pièces semblables, dans les tombeaux en Chine, au XIIIe siècle. Leur forme d'ailleurs est parente de celle des nombreuses tours à étages que nous voyons figurer dans les documents recueillis en Chine par Chavannes, dans les grottes bouddhiques de Yun-kang et de Long-men par exemple [1]. Nos représentations (pl. XXIII et XXVII) nous montrent des tours à base carrée et à étages qui vont en se réduisant; chacun présente des pilastres d'angle et une niche en creux, avec un *buddha* assis à l'indienne, très net sur les pièces D. 112, 54 *d* (C. C.) et 155 *d* [2] (Vĩnh-tuy). Il est plus souvent, à peine distinct et parfois semble réduit au buste [3]. Il est exceptionnellement remplacé par une petite image de *stupa* de style classique, en D. 112, 54 (C. C.).

L'étage de départ inférieur est muni d'un soubassement simple et l'étage supérieur d'une partie annulaire qui reçoit un bouton de lotus (pl. XXVII) ou un cône à anneaux successifs, souvenir des parasols terminaux du *stupa* (pl. XXIII). Chaque étage carré est muni d'un petit toit légèrement relevé aux angles. C'est une couverture à tuiles rondes, mais indiquées simplement par des coups de tranche d'outil.

Les pièces de la Grotte des Merveilles ont environ 15 centimètres de côté à la base; un trou conique à l'intérieur peut avoir servi à les fixer, mais s'explique tout aussi bien par une économie de matière et de poids. La terminaison annelée est indépendante et vient pénétrer dans une cavité correspondante. Aucune pièce n'est complète et le nombre des étages ne peut être déterminé avec une précision absolue; mais la comparaison des divers morceaux et l'examen des cavités extrêmes indique presque sûrement un nombre ordinaire de quatre étages carrés, soit cinq en tout, avec la terminaison conique. Une pièce de Bát-tràng à laquelle nous reviendrons, — D. 1136, 4 (pl. XXVII) — souvenir possible de ces ex-votos, présente sur sa plinthe inférieure, une suite d'images de ces constructions et y montre six étages.

En plus du nombre considérable de ces fragments recueillis dans la Grotte des Merveilles, nous en avons encore acquis deux — parmi d'autres présentés, — provenant de Ngọc-hà et de Đại-yên : D. 112, 87 et 82.

Il en fut trouvé également à l'Ile aux Cerfs, dite aussi « Ile aux Buissons », Hòn-gay, à six étages (pl. XXIII). Enfin, une splendide réduction de tour-*stupa* en faïence de Bát-tràng, de 1 m. 05 de haut (pl. XXVIII et XXIX) qui provient de l'emplacement supposé de Đại-la comportait plus de onze étages au-dessus du corps inférieur [4].

Ce ne sont pas les seules pièces de cette nature que nous rencontrons. Toute une série de fragments plus ou moins importants paraissent se rapporter à des réductions analogues, mais à une plus grande échelle et ils nous permettent de mieux connaître le détail des modèles. La combinaison est constante. Au centre

---

[1] Cf. *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, gr. in-4°, Paris, Leroux, 1909, fig. 218 362, 364, 384, pl. CXIV, CCXXX, CCXXXII, CCLII et *passim*; la figure 384 est particulièrement nette.

[2] Il présente la particularité dans cette dernière pièce d'être entièrement vêtu.

[3] Dans la pièce D. 112, 154 (Vĩnh-tuy), la tête de ce buste est enveloppée d'une sorte de cagoule.

[4] Appartient à M. Đỗ-đình-Thuật, maréchal tonkinois.

de l'étage, recouvert d'un toit de tuiles semi-circulaires [1], se trouve une baie cintrée, à vide (D. 112, 79 et 80 — Vĩnh-phúc, Vạn-phúc), à fond plat (D. 112, 160 — Thanh-tri) ou enfermant un *buddha* méditant assis sur des lotus (D. 112, 101 — Village du Pont de Papier [2]). Les écoinçons sont occupés par deux panneaux, ou exceptionnellement par un seul (D. 112, 80 — Vĩnh-phúc [3]. La niche peut être ornée, mais sans qu'on distingue la forme du décor (D. 112, 80). Une corniche plus ou moins compliquée soutient la toiture. La face de cette corniche est décorée sur D. 112, 101, 160, 163 (village de Pont de Papier, Thanh-tri) de demi-svastikas, tandis qu'en D. 112, 80 et 167 (Vĩnh-phúc, Thanh-tri) [4], une composition de supports et d'antéfixes venait la soutenir, rappelant la combinaison des consoles aux images des toitures des grottes chinoises [5] et l'exemple de Bình-sơn, combinaison qui paraît avoir une origine commune avec celle des corbeaux et consoles des toitures chinoises, coréennes et japonaises. La couverture est faite de tuiles demi-rondes terminées par des abouts circulaires où huit points en cercle autour d'un neuvième, remplacent les rosaces à huit pétales dont nous avons trouvé nombre d'exemples réels [6] (voir pl. XXXIII). Sur l'intéressante pièce D. 112, 101 (village du Pont de Papier), les tuiles rondes présentent de deux en deux, près de la rive, une surface et un trou circulaires. Nous verrons dans l'examen des fragments retrouvés que les tuiles recevaient en ce point une antéfixe, et nous avons un petit fleuron qui ne peut guère s'expliquer que comme partie d'une de ces réductions (D. 111, 55, C. C.). La découverte au pied de la tour de Bình-sơn des fausses tuiles de recouvrement sur la saillie du corps principal et de leurs antéfixes apporte à l'hypothèse une confirmation définitive. Divers fragments indiquent l'existence de cornes d'angle et l'un d'eux (D. 112, 150, F. L.) nous la présente. Une pièce minuscule de terre cuite rouge (D. 111, 227) montre deux étages composés comme les pièces dont il est parlé ici, avec la minuscule niche à *buddha* et les petites tuiles d'étage. Elle donne en plus, un soubassement qui montre une grosse cimaise à lotus légèrement concave au-dessus d'un décor et de trois gradins. Le carré de base est de trois centimètres, la hauteur totale de sept. Cette pièce minuscule rappelle par ce soubassement, la tour de Bình-sơn.

Le détail le plus intéressant de ces fragments est le décor des panneaux latéraux [7]. Il est invariablement occupé [8] par une série de quatre-feuilles qui figurent aux

---

[1] Une pièce à toit supérieur D. 112, 158 (Vĩnh-tuy) le montre, par exception, couvert de tuiles en écailles rondes.

[2] Une fois D. 112, 152 (F. L.) il est simplement figuré en cette place, en simple bas-relief non entouré de la niche, mais occupant le panneau central.

[3] Une fois même, chaque face d'étage ne forme qu'un panneau continu de quatre-feuilles. Existait-il une niche centrale? D. 112, 163, Thanh-tri.

[4] Cette pièce D. 112, 167, est de dimensions considérables et le morceau que nous possédons ne représente qu'un huitième d'un étage supérieur. Celui-ci aurait au moins un mètre de côté à la corniche. Le pilastre d'angle est saillant. Ce morceau d'étage s'unissait aux voisins par des mortaises à queue d'hirondelle et des trous à liens.

[5] Voir par exemple le pilier-édifice de la grotte de Yun Kang (Chavannes, *loc. cit.*, fig. 242, pl. CXXX).

[6] Remarquons que ces abouts sont imprimés et qu'il n'eût pas été plus difficile de graver sur la matière une petite rosace ; or aucun des abouts rencontrés ne montre ces neuf points qui eussent pu faire un décor acceptable. Il semble donc que nos réductions ne soient pas une copie directe des tours du temps, mais la copie de réductions antérieures, déformées successivement.

[7] Le pilastre est nu en général. Sur une pièce plus importante (D. 112, 157, Vĩnh-tuy), le pilastre serait orné de décors analogues à ceux des éléments décoratifs en terre cuite ; la queue d'un dragon, avec le même système d'ondulation très serrée, semble s'y reconnaître.

[8] Une pièce (D. 112, 101) présente cependant, en ce point, des ogives qui semblent des réductions de panneaux des mille *buddhas*.

derniers étages du *stūpa* conservé. Mais nous avons un morceau d'une brique énorme, peut-être une dalle, ornée à la surface d'un identique motif de quatre-feuilles (D. 111, 22), trouvé au sommet de la colline de Sài-sơn (Đa-phúc). En D. 112, 80 où le panneau latéral est unique, il est encadré par un motif de feuilles obliques et ce système se rencontre en beaucoup d'autres pièces, notamment D. 112, 167 (Thạch-can). Il est probable que toutes les pièces d'une certaine dimension que nous possédons, se rapportent seulement aux étages supérieurs, sauf à la rigueur D. 112, 9 (Vạn-phúc). Un fragment assez grand D. 112, 124 (Xuân-tảo) semble une couverture d'un corps principal; celui-ci aurait alors une quarantaine de centimètres de large. Il offre deux détails intéressants : la bande d'où se détachent les abouts de tuiles rondes est ornée de décors obliques et une série de motifs continus y est suspendue. Au sommet du parement et sous cette corniche, règne une suite d'ajours décoratifs en losanges curvilignes concaves.

Une autre pièce, D. 112, 125 (Xuân-tảo), unique parmi les grandes réductions, donne une terminaison autre que la partie cylindrique d'un *stūpa*. Le fragment comprend la toiture ordinaire d'un étage supérieure. Puis le corps de l'étage suivant, très bas et divisé en cinq parties; celles des côtés, ornées d'un cadre décoré, enferment un quatre-feuilles à axe vertical, celle du centre une baie demi-cintrée; ce petit étage est à son tour couronné par un toit de tuiles ordinaires; celui-ci se redouble et il est couvert d'une large rosace percée en son centre d'un trou circulaire qui devait servir à recevoir une terminaison de parasols[1].

Nous achèverons l'examen de ces réductions, par celui de la pièce de Bát-tràng déjà signalée (D. 1.136, 4, pl. XXVII), bien qu'elle soit vraisemblablement plus moderne, mais parce qu'elle est du même esprit. C'est l'étage inférieur carré d'une réduction sans doute analogue. Chaque face est percée d'une porte cintrée gardée par deux *dvārapāla;* elle est encadrée des deux mêmes panneaux de quatre-feuilles, entourés d'une bordure de décors obliques. Le soubassement, mi-fidèle mi-décoratif, est un support de lotus, analogue à celui de la tour de Bình-sơn, mais avec antéfixes d'angle. La toiture est traitée conventionnellement et se retrousse de même en une motif de coin. Enfin, la plinthe vient à souhait, nous donner des images minuscules d'ensemble. Nous les voyons figurées d'une façon plus nette, mais aussi d'un aspect plus voisin de la tour chinoise, sur la brique à plat orné D. 111, 404 (Vĩnh-phúc). Bien que ces petites représentations soient incomplètes, on peut supposer que leur nombre d'étages était de cinq, non compris la pointe terminale. Chaque étage qui possède toit et balustrade a ses faces divisées en cinq panneaux, celui du centre étant une baie demi-centrée. Les toits aux angles relevés étaient munis de cornes bien marquées, auxquelles pendent des clochettes; le dernier est redoublé sur l'étage final, comme en D. 112, 123 (Xuân-tảo). En réunissant ces divers documents et en tenant compte de la réduction naturelle, nous pouvons nous faire une idée de semblables tours, peu différentes en somme des tours chinoises et dans l'esprit de la tour de Bình-sơn.

V

Maintenant que nous connaissons, dans la mesure où il est possible les tours-*stūpa* anciennes, évoquons en quelques mots, les autres vieilles constructions qui se sont maintenues au Tonkin. Ce sont des tombeaux voûtés qui sont à cette heure bien

[1] Sur la pièce D. 112, 156 (Vĩnh-tuy), quatre arrachements indiquent des motifs placés sur les deux axes, en avant de la pièce central circulaire. Ce n'est pas le seul détail curieux que présente ce fragment et le corps d'étage, d'ailleurs très bas, n'y est pas orné de la façon ordinaire, mais présente une suite lâche de ronds spiraliques imprimés.

connus; il suffit à leur propos, de renvoyer aux articles parus dans le *Bulletin de l'École*, en 1917, 1918 et 1923 [1]. Tours-*stūpa*, caveaux et bâtiments du Champ de Courses de Hanoi nous ont laissé de nombreux débris; ils consistent surtout, hormis les éléments de toiture, en de nombreuses briques décorées et en des dalles de revêtement en terre cuite ayant paré des murs épais, sans doute en moellons de terre crue. Pour ces deux groupes d'éléments, la division est relativement aisée. Les dalles de revêtement n'ont été trouvées que dans les vestiges du Champ de Courses et des exemples clairs sont encore en place, sur la tour de Bình-sơn qui fixe ainsi approximativement leur âge, le xe siècle de notre ère. Par contre, les briques ornées qui constituent la maçonnerie des tombeaux chinois semblent s'être continuées dans les bâtiments du Champ de Courses et des exemples identiques furent rencontrés sur le terrain (pl. XXVI, D. 111, 31, 32, 42); ils peuvent à la rigueur, avoir appartenu à de vieux tombeaux qui se fussent trouvés en ce point; mais il est aussi naturel de croire que le revêtement coûteux en dalles de terre cuite ne fut pas le système uniquement employé pour assurer la conservation des murs et que ce mode pratique et économique des briques ornées s'est conservé jusqu'à une époque plus tardive.

Ces briques ont figuré dans les premières découvertes faites au Tonkin. C'est d'abord, avant même la création de l'École, telle rencontre que nous avons connue par feu Dumoutier, si passionné pour tout ce qui rappelait le vieux pays. «En 1896, dit-il (*BEFEO*, I, 186), le missionnaire français de Cônhuê (*vulgo* Kẻ-noi), gros village à proximité du Pont de Papier, près de Hanoi, découvrit dans un tumulus dépendant de son presbytère, des cellules ou des galeries voûtées, paraît-il, et construites avec des briques à tranche ornée». Dumoutier arriva trop tard pour examiner ces restes intéressants et alors mystérieux.

D'autre part, à Đầm-xuyên, province de Vĩnh-yên, dans le courant du mois de juin 1898, en écrêtant un mamelon pour y construire une habitation, des ouvriers mirent à découvert deux caveaux de maçonnerie formés de grandes briques dont la tranche tournée vers l'intérieur était ornée de dessins en losanges. Ces briques possèdent 0 m. 31 de long, 0 m. 18 de large et 0 m. 05 d'épaisseur. La voûte de chacune de ces constructions souterraines était à 3 m. 40 au-dessus du sol intérieur. Ces caveaux, tous deux orientées E.-O., avaient les dimensions ci-après : profondeur, 2 m. 50; longueur, 2 m.; largeur, 1 m. 50. Leur pavage était effectué au moyen de carreaux semblables à ceux que les villageois emploient pour recouvrir le sol des pagodes. Une entrée avait été aménagée à l'extrémité Ouest. Ces caveaux ont dû être creusés en galeries et non en puits. Avant d'y pénétrer, les ouvriers remarquèrent à l'intérieur et près de l'entrée une sorte de petit autel en maçonnerie abrité par un rideau léger et transparent qui tomba en poussière au contact de l'air. Sur l'un de ces autels était placé un vase en terre d'un blanc jaunâtre, qui a pu heureusement, quoique un peu brisé, être conservé [2]. Le mamelon où cette trouvaille eut lieu, ne portait alors à son sommet, aucune trace d'habitation. L'on n'y remarquait ni stèle, ni piliers, ni tumulus. Les plus vieux habitants n'avaient jamais entendu dire que des tombeaux aient existé en cet endroit [3]. Ces caveaux contenaient, mêlées aux terres qui s'y étaient infiltrées, «des vases de cuivre entièrement brisés et tombant en poussière à la moindre pression, des marmites en terre, des bagues en argent, un bracelet du même métal, une grossière perle triangu-

---

[1] H. Parmentier, *Anciens tombeaux au Tonkin*, *BEFEO*, XVII, I; *Tombeau de Nghi-vệ*, *BEFEO*, XVIII, X, 1-7; *Vestiges d'un tombeau ancien à Chi-nê*, *BEFEO*, XXIII, 299-300.

[2] Musée Louis Finot, D. 112, 13.

[3] Grossin, *BEFEO*, I, 162.

laire en agate-onyx, ainsi qu'un morceau de bronze finement moulé et d'une patine superbe »[1]. La plus grande partie de ces trouvailles fut dispersée par les habitants et seul le vase de terre D. 112, 13, le miroir D. 163, 46 et la brique dont nous allons parler D. 111, 30[2] purent être déposés au Musée de l'École, par les soins du Colonel Grossin. Ces caveaux n'ont plus rien de mystérieux. Ce sont des tombeaux chinois des Six Dynasties. Par contre, la brique D. 111, 30 est jusqu'à ce jour demeurée un élément isolé. Elle a été trouvée en un point un peu différent.

Cette curieuse pièce est sculptée d'une face humaine et mesure 37 cm. × 32 cm. × 7 cm.; elle fut découverte « en dehors du poste, en nivelant le terrain, sur la première plateforme. Ces briques étaient placées en ligne, à la suite les unes des autres et serrées comme si on avait voulu représenter un homme couché. Cet emplacement n'avait aucune ressemblance avec les autres tombes : il n'y avait pas de maçonnerie. »

VI

Nous rappelons ici le premier examen détaillé que nous avons fait des briques dont sont construits ces caveaux. On se reportera pour les principaux décors relevés dans les tombeaux de Quảng-yên et de Sept-Pagodes à la figure 5, page 6 du *Bulletin de l'École*, t. XVII, 1918[3]. D'autres sont dessinées dans la figure 3 de notre article sur le tombeau de Nghi-vệ (*ibid.*, XVIII, fig. 3, p. 5). En général, la construction est faite de briques considérables dont la plus grande dimension règle l'épaisseur des murs et la largeur celle des voûtes et des arcs. Les mesures moyennes sont 31 cm. × 25 cm. × 7 cm., avec un maximum de longueur de 53 cm. (pl. XXX). Les briques sont posées sans mortier et leur adhérence est faible. Pour obtenir la courbure des voûtes et des arcs, des briques spéciales en forme de coin ont été exécutées; des briques ordinaires interposées dans l'ensemble de la courbe permettent d'en faire varier le rayon qui autrement serait unique et déterminé par le rapport des deux épaisseurs extrêmes des briques en coin (pl. XXXI). Les arcs se réduisent par rouleaux qui se rapprochent de plus en plus de l'ogive. Bon nombre de briques sont ornées sur une tranche longue et parfois en outre, sur une des petites. Ce système de décor correspond à un parement orné de fins motifs et entre dans l'esprit de l'ornementation continue de tout l'Extrême-Orient, aussi bien de la Chine (piliers de l'époque des Han, Ier et IIe siècles ap. J.-C.[4]) que des arts khmèr et čam. On le retrouve au Tonkin, sur des vases de terre cuite (D. 112, 84, Đại-yên).

Les briques du tombeau de Nghi-vệ sont de grande taille et un peu plus épaisses : 45 cm. × 22 cm. 5 × 7 à 8 cm.; les décors répètent en partie ceux de Quảng-yên et de Sept-Pagodes, sauf quelques motifs absents; quelques-uns par contre sont nouveaux.

Un certain nombre de briques du même esprit furent trouvées au Champ de Courses. Elles appellent les observations suivantes qui s'appliquent en partie à

---

[1] Musée Louis Finot, D. 163, 46, fragment de miroir portant une inscription chinoise en caractères assez archaïques.

[2] *BEFEO*, I, fig. 25-27, p. 163-165.

[3] A-K, a-b proviennent du tombeau principal de Quảng-yên; L-Q du tombeau 1 de Sept-Pagodes.

[4] Cf. E. Chavannes, *loc. cit.*

celles dont l'origine pour les tombeaux chinois est certaine, mais concernent plus spécialement celles qui nous furent apportées lors des recherches correspondant aux trouvailles du Champ de Courses.

VII

Ces briques sont faites de deux terres — rouge, du ton ordinaire parfois tirant sur le violet, pour atteindre en certains cas une teinte très foncée — ou grise qui peut devenir noire aussi. Dans les deux cas, les tons les plus foncés peuvent correspondre à une dureté plus grande et sans doute à une cuisson prolongée ou mieux conduite. Rarement ces briques montrent ce malaxage insuffisant qui, à la cuisson, amène des zébrures de couleurs distinctes, si fréquentes dans les cassures des pièces décoratives de toiture.

Ces produits sont en général d'un fort échantillon, bien que de dimensions inférieures à la première brique čame ou aux briques mandarines que je soupçonne d'ailleurs d'être très souvent des briques čames réutilisées. Leur épaisseur surtout est faible par rapport à celles-ci : les dimensions moyennes sont en centimètres : 37, 11 et 5. Celles de la tour de Bình-sơn n'ont rien de particulier. Par contre, d'autres sont de véritables moellons artificiels. Nous n'en avons recueilli qu'une D. 111, 591 (C. c.), mais on en trouva beaucoup d'autres, notamment dans la fouille du Lycée et dans nombre de murs modernes. L'échantillon que nous possédons et qui paraît d'un type normal offre 40, 18 et 14 cm.; il est de terre rouge assez bien cuite. Quelques-unes étroites sont plus épaisses et vont jusqu'à la section carrée de 12 cm.; peut-être furent-elles en réalité, plus nombreuses encore, car sans ornementation, elles durent le plus souvent être négligées par nos fournisseurs autochtones.

VIII

Pour les briques ornées sur la tranche, le motif courant (fig. 8, *3* et *9*) est constitué de losanges concentriques[1], entiers ou par moitiés composés avec les moitiés des pièces analogues adjacentes, comme par exemple dans le D. 111, 140 (Vĩnh-phúc). Un autre système, aussi bien représenté, admet des divisions verticales; deux petits losanges près de ces séparations servent d'origine à des parallèles qui se composent avec celles d'une pièce inférieure et d'une pièce supérieure pour constituer des losanges concentriques de plus grande taille, comme dans D. 111, 143 (Vĩnh-phúc). Enfin, ce sont encore des losanges concentriques qui forment les motifs de D. 111, 32 (Đợm-xuyên) [pl. XXVI], ou un quadrillage de losanges, ceux de D. 111, 143 et 297 (Vĩnh-phúc). La brique D. 111, 296 (*id.*) montre un autre motif : si dans une bande verticale, nous retrouvons un quadrillage, dans la voisine ce sont des courbes parallèles opposées horizontalement; ce qui n'est en somme qu'une variante des mêmes losanges longs, mais ici curvilignes. La brique D. 111, 140 qui comme 296, possède la même origine nous montre un autre motif : suite verticale, de brique à brique d'une étroite bande de carrés, avec leurs diagonales et la médiane verticale continue. Seule une brique du Champ de Courses nous donne un motif original, malheureusement incomplet en D. 111, 42 (pl. XLVII), mais qui peut être reconstitué sans grands risques d'erreur. Cette brique est vernissée, comme aussi D. 111, 296 (Vĩnh-phúc), à l'encontre des autres.

---

[1] Voir aussi *BEFEO*, XVII, fig. 5, p. 6. Le Musée Louis Finot possède également trois briques minces en terre noire, décorées dans un système analogue et rapportées de Chine par M. H. Maspero. Leur origine exacte est une tombe de Hoang man tong (Yu yao hien, chao hing, Tchö kiang).

IX

D'un décor sur le plat, nous n'avons que six ou sept exemples. Trois correspondent à des briques qui formaient chaperons sur des murs : D. 111, 126, 127 et 251 (Vĩnh-phúc, Khánh-xuân). La brique D. 111, 127 est complète et mesure 0 m. 285 sur 0 m. 14. Sa face ornée est en pente pour faciliter l'écoulement de l'eau et ses deux tranches ont respectivement 5 cm. et 4 cm., la plus basse seule étant ornée. Le plat oblique est occupé par un quadrillage lâche de losanges entre

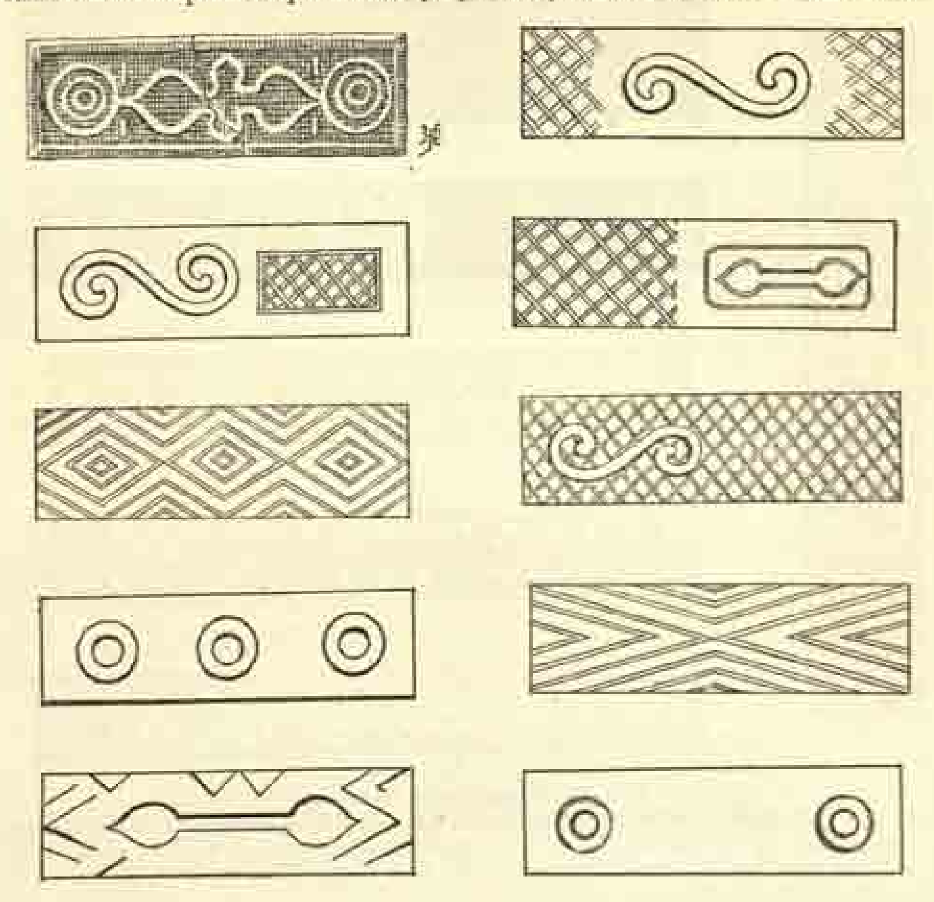


Fig. 8. — Décors sur champ de briques diverses.

lesquels courent des rayures horizontales. La tranche montre le décor habituel de losanges enfermés entre les traits verticaux, indiquant ainsi que sans doute le chaperon continuait son parement sans la moindre corniche en saillie. La brique D. 111, 251 offre en ce point des losanges, moins étirés et D. 111, 126 une combinaison confuse de losanges et de verticales, même une bande en ce sens occupée par une rosace ; sur la petite tranche en trapèze, on découvre avec une grande attention, quatre rosaces ou anneaux qui correspondent sans doute à l'ornementation de la tête du mur [1].

[1] Une autre brique décorée sur deux plats et une tranche, d'épaisseur partout égale, mais légèrement cintrée, peut avoir tenu le même rôle (D. 111, 278). Une autre (D. 111, 304) est

Les deux autres briques sont d'épaisseur régulière et présentent un décor de losanges sur la grande tranche; les décors sur le plat sont si irréguliers et si mal placés par rapport aux côtés de la brique qu'on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un essai de matrice, ou mieux si ces rayures ne sont pas destinées simplement à augmenter l'adhérence; si ces décors sont intentionnels, ces briques ont pu servir aussi à la couverture de quelque partie plate, moins en vue. La pièce D. 111, 136 (Vinh-phúc) offre des losanges concentriques et D. 111, 139 (*id.*) des losanges

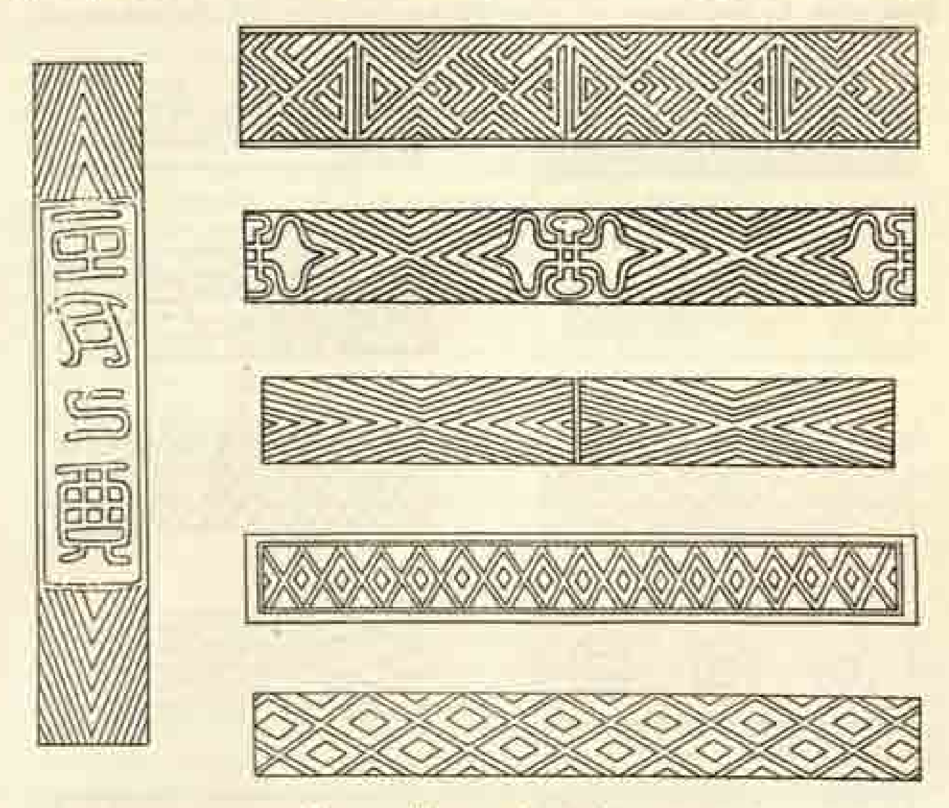


Fig. 9. — Briques ornées sur champ.
1-4, (Lạc-ý, Vĩnh-yên); tombeau A, fouilles de MM. Claeys et Mercier, 1933; dimensions en centimètres : *1*, clef de voûte : 28 × 4,5; — *2*, 28 × 5; — *3*, 29 × 4; — *4*, 27 × 4; — *5*, I. 29.229 (Ngọc-hà), vernis noir, 22 × 3; — *6*, I. 20.260 (Gia-lâm, Bắc-ninh).

coupés ou des losanges concentriques dont les traits parallèles formaient peut-être une grecque.

D'autres briques montrent sur des plats, des rayures parallèles parfois très régulières, mais coudées ou courbées, D. 111, 136 (Vinh-phúc), parfois disposées comme les pennes d'une aile, D. 111, 137 (*id.*), ou givrées D. 111, 290 (Khánh-xuân); il semble que ce soit seulement la trace du dressage de ces faces, avant la cuisson.

Les briques trouvées depuis ces recherches déjà lointaines, n'apportent guère d'éléments nouveaux et se classent plutôt dans la série des types déjà connus.

également de dimensions régulières et un peu courbe. Elle est sur la tranche ornée de losanges, larges inhabituels et sur le plat de bandes en éventail, un peu comme les secteurs d'une toile d'araignée (terre grise).

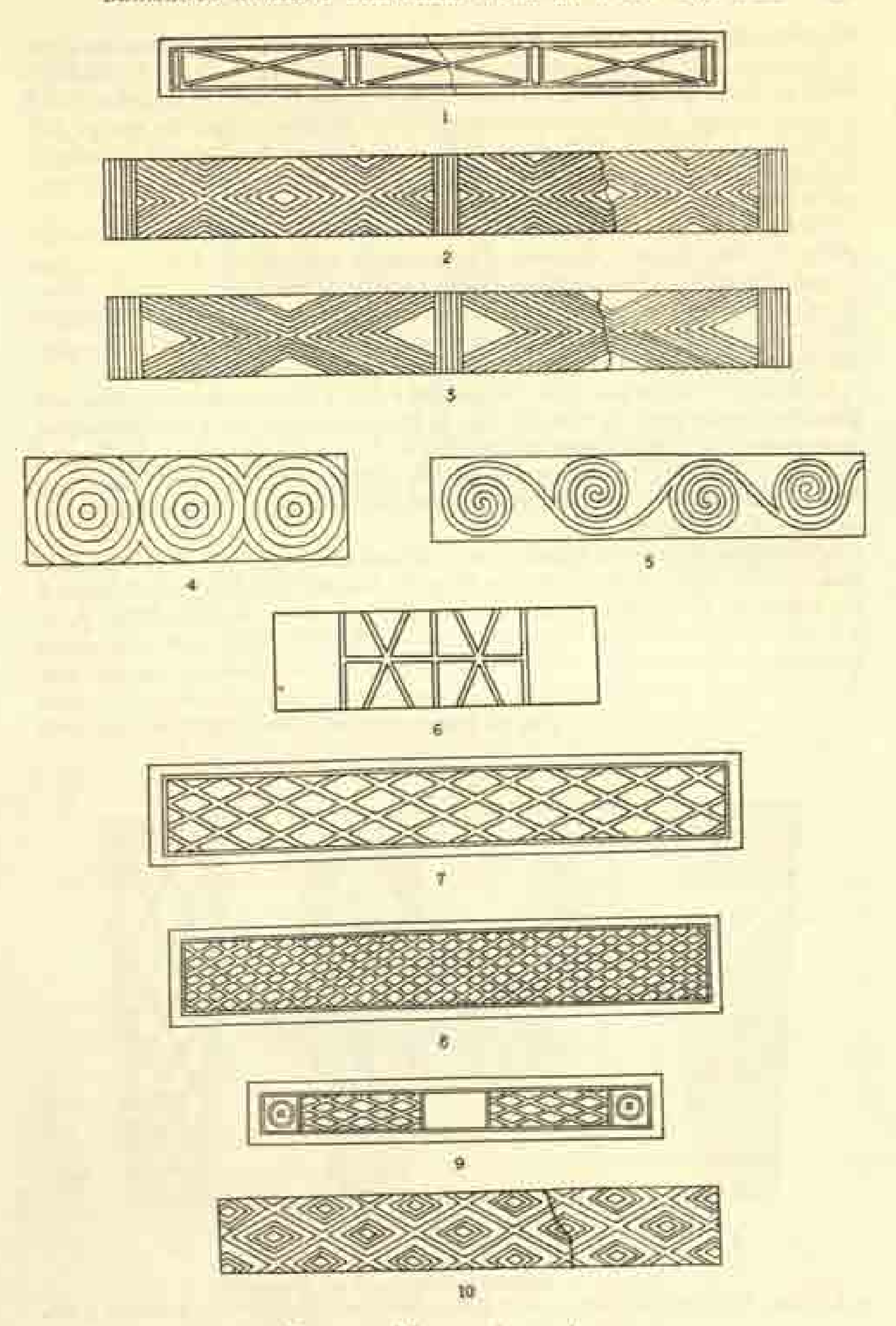


Fig. 10. — Briques ornées sur champ.

1, I. 24.954, Sept-Pagodes, fouille Batteur, 1930; — 2, I. 1.850 (Vinh-phúc), 24 × 17 × 4; — 3, numéro perdu; — 4, I. 21.658, en grès avec marque de fabrique à une extrémité, village du Papier (Hà-đông); — 5, I. 2.509, don Bonifacy, Sept-Pagodes, 1917; — 6, I. 20.065, marque de fabrique à une extrémité (Kim-mã, Hà-đông); 7, Sept-Pagodes (?) 48 × 24 × 7; — 8, Sept-Pagodes (?) 48, × 21 × 7,5; — 9, I. 24.954, Kiếp-bạc (Sept-Pagodes), émail vert, recherches Batteur, 1930, 34 × 16,5 × 4,5; — 10, numéro perdu.

C'est ainsi que dans la figure 8, les briques *3* et *9* rentrent dans le système classique de hachures en losanges donné par les briques G et K de la figure 5 (*BEFEO*, XVII, p. 6), de Quảng-yên; les briques *1*, *5*, *7*, figure 8, répètent le curieux motif en croix allongée à feuilles terminales qui forme le décor central du groupe A-D de Quảng-yên (*BEFEO*, XVII, fig. 5, p. 6), *2*, *6*, *8*, figure 8, offrent l'S des briques en trapèze *b* de Quảng-yên (*BEFEO*, fig. 5, p. 6). La brique *10*, figure 8, apporte, par contre le motif nouveau des anneaux circulaires.

Dans la figure 9, les briques du type *4* rentrent dans le système courant. L'exemplaire *1*, même figure, l'augmente d'un rectangle à caractères; *5* et *6* sont dans l'esprit général, avec leurs motifs de losanges analogues aux décors de Sept-Pagodes; *3* unit le jeu des parallèles à la croix longue, feuillue de Quảng-yên. La brique *2* seule est nouvelle avec une division en deux parties et deux demi-parties occupées par la même grecque, de la famille encore des parallèles losangiques.

La figure 10 offre un peu plus d'originalité : *2* et *3* rentrent dans le système des parallèles losangiques, *7*, *8* et *10* dans le jeu des losanges[1]; *1* et *9* varient cet arrangement en y introduisant une division et *9* un motif de sapèque. Le décor *4* est parent d'un de ceux représentés dans la figure 3 (*BEFEO*, XVIII, p. 5), de Nghi-vệ : le motif *6* est nouveau et *5* introduit dans cette composition une sinusoïde non encore rencontrée.

Les briques-claveaux des figures 11 et 11 *bis* sont plus originales; *1* et *4* rappellent plus ou moins, il est vrai, les décors de la figure 5 *a* dans *BEFEO*, XVII, p. 6; la brique 5 est voisine de l'avant-dernier modèle dans la figure 3 du *BEFEO*, XVIII, p. 5, qui, elle-même, est parente de la figure 5 *c* du *BEFEO*, XVII, p. 6, avec motifs interchangés. Le décor de la brique *8* est divisé en motifs à losanges courants avec deux caractères dans celui du centre. Les quatre autres sont nouveaux, selon qu'ils sont composés de motifs soit plus ou moins déjà rencontrés comme *6*, soit neufs comme *7*, *2* et *3*.

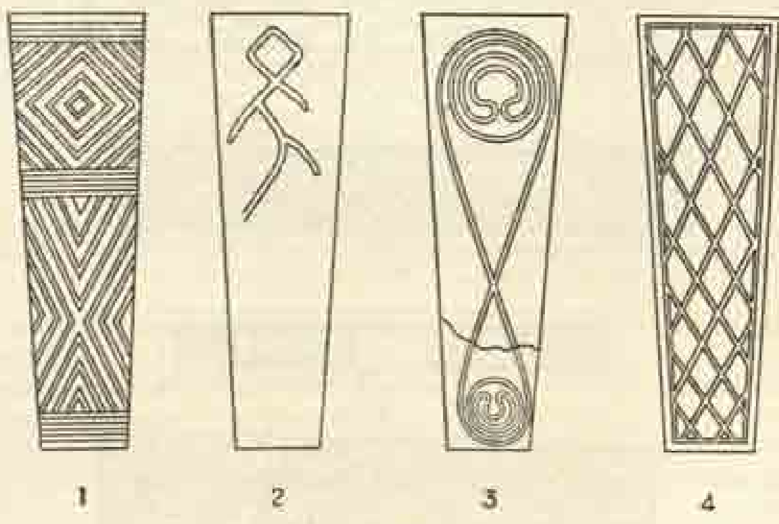


FIG. 11. — Briques-claveaux ornées sur champ.
1, L. 3.142, Vinh-phúc (Hà-đông); — 2 et *3*, L. 25.804, Lạc-ý (Vĩnh-yên); — *4*, numéro perdu.

[1] Comparer avec *BEFEO*, XVII, fig. 5 : fin de l'exemplaire G et décor de H.

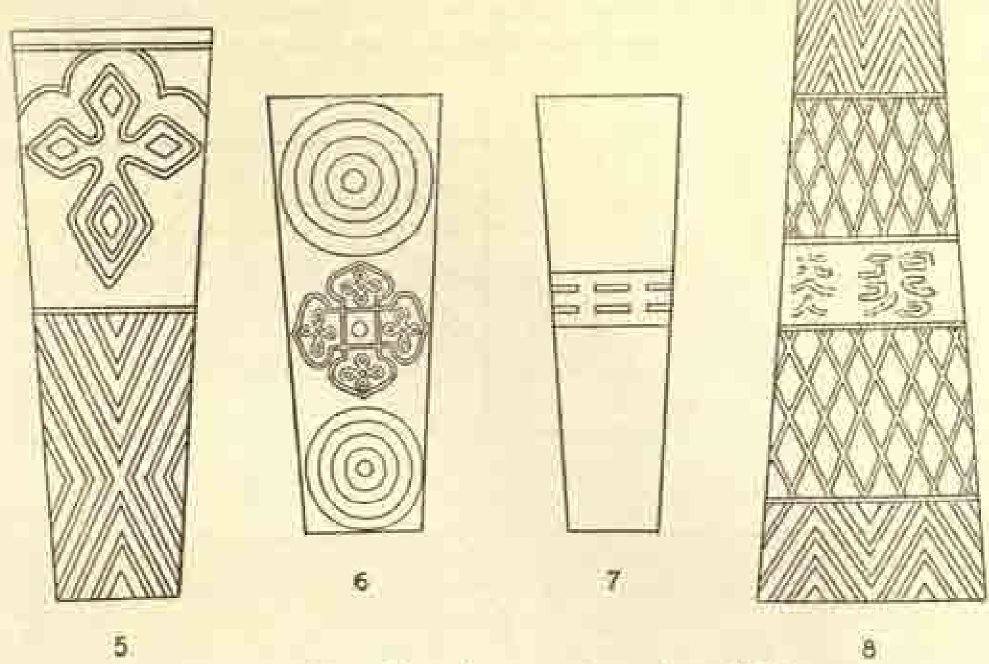


FIG. 11 *bis*. — Briques-claveaux ornées sur champ. (Suite.)
6, numéro perdu; — *7*, L. 25.809, Lạc-ý (Vĩnh-yên); — *8*, numéro perdu.

Nous n'avons guère eu l'occasion d'examiner le décor sur les plats. Des briques de la figure 13 (voir p. 304), trois (*3*, *4* et *5*) se rapprochent plus ou moins des hachures parallèles, avec des motifs supplémentaires qui les diversifient. La

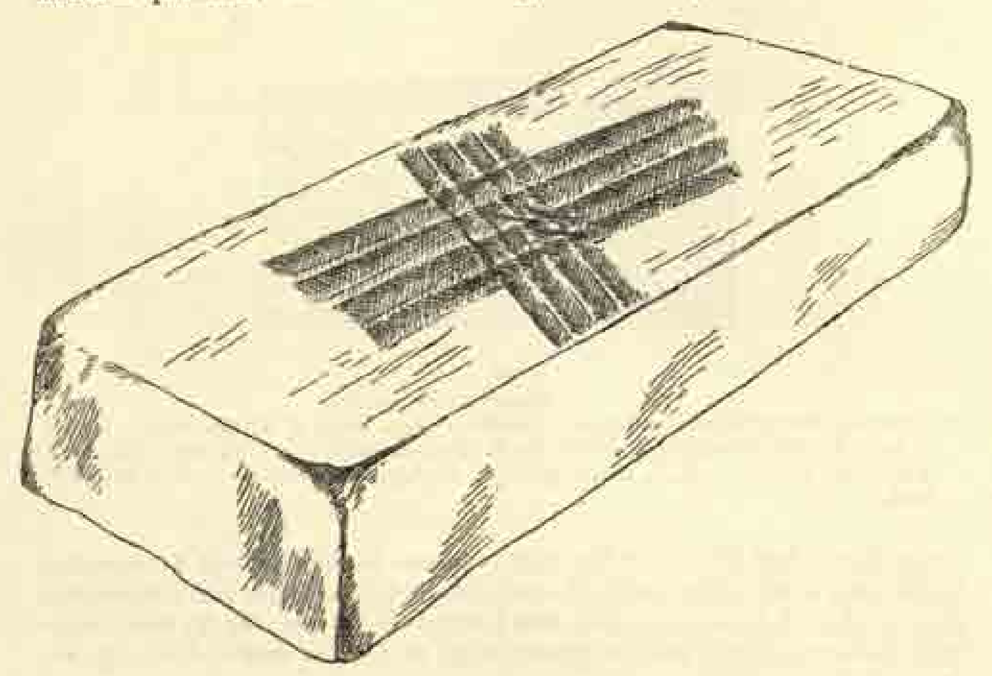


FIG. 12. — Brique de Mĩ-Sơn à marques digitales tracées en croix dans l'argile fraîche avant cuisson.

brique *1* donne une impression confuse de copie d'empreintes digitales qui seraient énormes; *2* avec son élégant décor de feuilles longues, semble tout à fait nouveau.

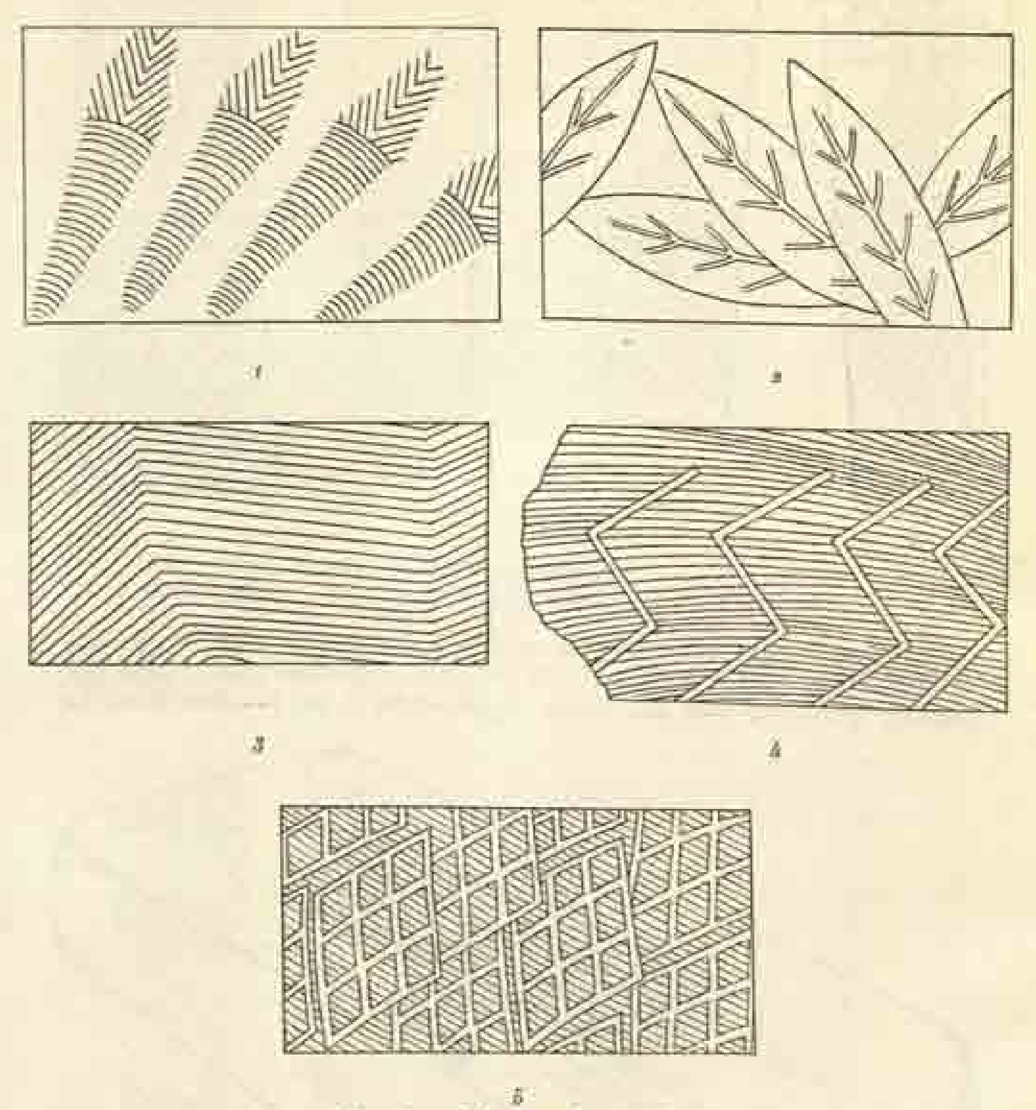


Fig. 13. — Briques ornées sur plat.

1, L. 25.809, Lạc-ý (Vĩnh-yên), tombeau C, fouilles de MM. Claeys et Mercier, 1933; — *2*, L. 25.898, Kim-bôi (Thanh-hoá), fouille de M. Mercier, 1933; — *3*, D. 111, 136, Vĩnh-phúc, long. : 35,4; — *4*, D. 111, 127, brique de chaperon, Vĩnh-phúc; — *5*, L. 25.801 (?) Lạc-ý.

Ces décors invisibles et qu'on doit supposer destinés surtout à augmenter l'adhérence, si une légère couche de barbotine était interposée, sont à rapprocher d'une curieuse brique čam trouvée dans le cirque de Mĭ-sơn : elle fut striée intentionnellement en croix avec les quatre doigts de la main droite réunis (fig. 12, voir p. 303).

XI

Sur les briques trouvées au Champ de Courses, on a rencontré un certain nombre d'inscriptions. Ces briques inscrites ne sont pas rares et tel village comme Van-phúc, le seul qui ait été visité avec quelque détail à ce propos, en est presque entièrement construit. L'une des formes les plus répandues (D. 111, 429) est dans le seul quadrilatère du Champ de Courses représentée par six exemples ; encore avons-nous cessé d'acquérir ceux qu'on nous présentait, quand un spécimen complet nous a eu permis la connaissance exacte des fragments jusqu'alors examinés. L'exemplaire D. 111, 6 fut trouvé à Cổ-loa : il présente trois grands caractères sur le plat et placés de haut en bas 江 西 軍 qui peuvent se traduire «armée de l'Ouest du fleuve».

D'autres à Cổ-loa (D. 111, 32-37), et d'autres encore en d'autres lieux : 175 (Liễu-giai), 249 (Khán-xuân) portent la même inscription. Un autre cachet placé sur la tranche donne souvent deux fois les caractères 永 寧 場 *Vĩnh ninh trường* «ateliers, lieu, établissement de Vĩnh-ninh». On voit ces cachets sur D. 111, 226, 228 *a-c* (Xuân-tảo), 250 (Khánh-xuân). La pièce D. 112, 344 est un petit fragment d'une grande lame de terre cuite où subsiste une dizaine de caractères trop peu nombreux pour présenter un sens : le premier est un nom de femme.

Les autres inscriptions sont : 黎 氏 寔 梅 葩 卿 一 伍 貫 每.

D 111	23	Fouille du Lycée.	左 威 義 *Tả uy nghĩa* «(officier) de gauche (dans l'armée de) uy Nghĩa».
	38	C. C.	神 虎 *Thần hổ* «armée de Thần hổ».
	41	C. C.	右 *hữu* «droite».
	134	Vĩnh-phúc.	武 成 軍 *Vũ thành quân* «armée de Vũ thành».
	135	—	前 拔 軍 *Tiền pha quân* «armée de Tiền pha».
	227	Van-phúc.	多 社 *Đa xã* «village de Đa».
	382	Vĩnh-phúc.	第 三 帝 龍 平 四 年 造 *Đệ tam đế long bình tứ niên tạo* «créé la 4e année Long-bình du 3e empereur (Lý-thánh Tôn — 1054)».
	383	—	東 *Đông* «Est».
	384	—	三 輔 軍 *Tam phụ quân* «armée de Tam phụ».
	385	—	鋒軍 . . . *phong quân* «armée d'avant-garde».
	408	— (tuile).	大 通 痰 *Đại thông đam?*
	447	— —	下 超 *Hạ siêu* «sauter de bas en haut».
	600	C. C. (queue d'oiseau).	福 *Phúc* «bonheur».
	628	Tannerie.	黎 平 *Lê bình* (nom de lieu).
	629 et 629bis	—	江 西 軍 *Giang tây quân* «armée de Giang tây».
	630	—	永 寧 場 *Vĩnh ninh trường*.
	631	—	龍 . . . *long* . . . «dragon . . .».

D 111	639	C. C.	Identique à 630.
	667	Vinh-phúc.	Identique à 629.
	671	—	趙武軍 *Triệu vũ quân* «armée de Triệu vũ».
	672	—	Identique à 671.
	673	—	Identique à 382.
	695	Ngọc-hà.	永康場銀 *Vĩnh khang trường ngân* «argent de l'établissement de Vĩnh khang».
	729	Đồ-sơn.	Identique à 382.
	734	Yên-lãng.	大官 *Đại quan* «grand mandarin».
	735	—	陳英宗 *Trần anh Tôn* «(le roi) Trần anh Tôn» (1273-1344).
	735bis	—	丁先皇 *Đinh tiên Hoàng* «(le roi) Đinh tiên Hoàng» (968-979).
	738bis	—	阮嗣尊 *Nguyễn tự Tôn* (nom de personne).
	741	Hồ-khẩu.	Identique à 630.
	742	—	Identique à 382.
	747	Đồ-sơn.	Identique à 134.
	748	—	上將軍 *Thượng tướng quân* «armée du généralissime». (Voir 837.)
	749	—	君臣中 *Quân thần trung* «dans (le banc de sable de) Quân thần».
	750	Xuân-tảo.	千年字 *Thiên niên tự* «caractères thiên-niên (mille ans)». (Voir 835).
	751	Bạch-mai.	壽派緋衣東阿福慈之墓 *Thọ phái phi y đông a phúc từ chi mộ* «tombeau du marquis Thọ-phái, vêtu de rouge (de la famille des Trần) dénommé Phúc-từ (honoré à l'infini)».
	752	Đồ-sơn.	Identique à 747.
	753	—	Identique à 639.
	754	—	Identique à 667.
	755	—	(caractère 資 inscrit à l'envers). — *Tư* «grade».
	762	Ngọc-hà.	(au centre) comme 671 : 趙武軍 *Triệu vũ quân* «armée de Triệu-vũ» (dans chaque angle) comme 749. 君臣中也 «dans (le banc de sable de) Quân thần».
	763	—	觀宮 *Quan cung ?*
	764	—	黎平 *Lê bình* (nom de lieu).
	765	—	品 *phẩm* «catégorie, classe, degré, grade».
	766	—	上 *thượng* «supérieur».

D 111	767	Công-vị.	正 *chính* «droit, juste».
	768	—	花 *hoa* «faux».
	769	Ngọc-hà.	玉皇 et ○○火 *Ngọc Hoàng* «Empereur de Jade». ... *hoa* ... «feu».
	770	C. C.	下超 *Hạ siêu* «sauter de haut en bas».
	771	Ngọc-hà.	開元字 *Khai nguyên tự* «caractères *khai nguyên*».
	772	C. C.	宮門 *Cung môn* «porte du palais».
	773	Ngọc-hà.	紹治 *Thiệu trị* «continuation du règne» (ou nom d'époque 1841-1847).
	774	C. C.	太平字 *Thái bình tự* «caractères *thái bình*».
	775	Ngọc-hà.	Identique à 382.
	776	—	太平 *Thái bình* «paix profonde» (ou : nom de lieu, d'époque 970-980). (Voir 774.)
	777	—	天通 *Thiên thông* ?
	778	Công-vị.	帝王 *Đế vương* «roi».
	779	—	將 *Tướng* «général».
	780	*Ngọc-hà.*	宣和貴 *Tuyên-hoà quí* «noblesse de Tuyên-hoà».
	781	Vĩnh-phúc.	太子 *Thái tử* «prince héritier».
	782	Công-vị.	下 *Hạ* «inférieur».
	833	Vĩnh-phúc.	王 *Vương* «roi». (Voir 778.)
	834	—	于 *Vu* (?) «à».
	835	—	千年 *Thiên niên* «mille ans». (Voir 750.)
	836	—	通寶 *Thông bảo* «monnaie courante».
	837	—	上將 *Thượng tướng* «généralissime» (Voir 748.)
	838	—	興治弍年 *Hưng trị nhị niên* «2e année de l'époque Hưng-trị (1589)».
	839	—	伐 *Phạt* «combattre».
	840	—	太 *Thái* «suprême, souverain».
	841	—	子 *Tử* «fils».
	842	—	前三後二 *Tiền tam hậu nhị* «trois en avant, deux en arrière».
	850	—	三○○ *Tam* ... (?)
	852	—	調 *Điều* «concorder, arranger, convenir, uniforme».

L'examen du sens de ces inscriptions ne donne pas ce que nous en espérions. Le premier point à examiner est la valeur d'authenticité qu'il faut leur attribuer. Or, cinq briques semblables viennent répéter une inscription qui semble incomplète et l'on voit mal un texte unique porté sur deux briques ou les cinq avec les mêmes premiers caractères effacés. Il en résulte un doute inquiétant et le fait est regrettable,

car c'est une des rares inscriptions qui donne une date. Enfin la trinité 630 correspond à un texte qui ne présente pas de sens. Tout cela n'est guère rassurant. Cependant le nombre des pièces qui nous sont passées par les mains pendant des mois, voire des années, est trop grand pour qu'elles aient été toutes fausses : la vente n'eût pas payé le travail. Il nous fut présenté des faux : ils étaient toujours facile à éliminer. D'autres pièces, peut-être mieux réussies, nous inspirèrent des doutes, pas suffisants cependant pour nous empêcher de les acquérir. Ce sont les briques 735, 735 *bis* et 738 : le sens des caractères qu'elles portent ne vient pas corriger cette présomption de faux. En résumé, je crois toutefois vraies celles que nous avons retenues.

Un point intéressant serait de déterminer la valeur des inscriptions qu'elles portent : d'une part, marque de fabrique ou lieu d'origine, de l'autre, destination. Le sens permet les deux interprétations avec une présomption plus grande pour la seconde. Ainsi la série 134, 629, 671 et les unités 38, 135, 384, 385 portent des inscriptions qui peuvent correspondre au sens suivant : «briques cuites pour les bâtiments occupés par les hommes de l'armée de... » ou les unités 748, 772, 778, 779, 781, 837 : «briques faites pour les logis des hommes de la garde de... ». Pour cette seconde valeur, l'unité des lieux de trouvailles aurait une grande importance. Nous avons plusieurs séries de briques à inscription identique : 382, 67 (Vĩnh-phúc), 729 (Đồ-sơn), 742 (Hồ-khẩu), 773 (Vĩnh-phúc) — 134, 747, 752 (Đồ-sơn) — 630 (Tannerie), 639 (Champ de Courses), 753 (Đồ-sơn) — 66 (Vĩnh-phúc), 754 (Đồ-sơn) — 671, 672 (Vĩnh-phúc). Sauf pour la série 134 et la dernière paire, l'unité d'origine ne semble pas exister. Mais je n'ai plus entre les mains la carte donnant l'emplacement des villages et l'on sait comment les terrains communaux s'enchevêtrent. Ces briques identiques peuvent donc venir des mêmes lieux ou d'endroits très voisins, bien que portées à l'Inventaire du Musée sous des noms de village différents. Le sens «marque de fabrique» ou «origine» se présente encore moins clairement ; on pourrait l'attribuer aux briques 227, 695, 749, 835 ; d'autre part certains caractères qui sont ici traduits peuvent être des noms propres de lieux aujourd'hui disparus. Mais tout cela n'a rien de sûr. Un seul fragment apporte une indication de date ancienne (D. 111, 40, C. C.). D'après une lecture d'Henri Maspero, elle appartient au règne de (Long) thuy thái bình (1054-1059). Une autre (D. 111, 838) donne la date plus récente de 1589.

XII

Passons maintenant à l'étude des dalles de revêtement et tentons d'esquisser leur répartition. Cette recherche a été faite avant la connaissance de la tour de Bình-sơn et ses discussions sont aujourd'hui vaines ; nous les conservons cependant parce qu'elles ont appelé des observations utiles qui ne trouveraient plus maintenant que difficilement leur place. Les pièces principales sorties de terre étaient ces curieuses dalles de parement dont la tour de Bình-sơn nous a donné des exemples un peu différents. Elles nous ont autrefois assez embarrassés. L'hypothèse d'un dallage, la première à se présenter naturellement, dût aussitôt être écartée : cette terre cuite étant trop tendre pour résister au foulement de pieds, même nus. D'ailleurs, si quelques dalles n'ont presque aucun relief, d'autres ont des saillies suffisamment accusées pour interdire cette destination. Il ne s'agit pas non plus de décors de voûtes de grands bâtiments, puisque aucun tertre de décombres n'indique la ruine des masses qu'amène tout édifice de maçonnerie voûtée. Il ne restait donc que l'hypothèse, qui s'est vérifiée, d'un revêtement de murailles, que confirme l'épais-

seur des dalles : elles peuvent se dresser l'une sur l'autre par la tranche en équilibre (fig. 14, A) et peu de chose suffit alors à les maintenir le long d'une paroi verticale. D'ailleurs certains décors sont à raccordement et forment jeu de fonds.

Toutes ces dalles sont en terre cuite, le plus souvent rouge, et c'est la règle pour celles qui comportaient un motif entier. Leur dimension est de 37 cm. et 6 cm., soit à peu près celle de deux des anciennes briques unies par la tranche longue. Elles ne présentent aucune trace de vernis ou d'enduit et leur décor, soit à peine indiqué, soit saillant de 2 mm. à 15 mm., n'aurait sans doute pas résisté longtemps aux intempéries, tant la matière est tendre. La tour de Bình-sơn montre, si le cas est bien le même, que certaines ont victorieusement résisté au temps. Peut-être les moins dures ont-elles décoré des intérieurs? Pour que ces dalles aient pu s'élever l'une au-dessus de l'autre, la rectitude des côtés était nécessaire. L'une de nos pièces présente ses quatre faces de raccord un peu fuyantes (fig. 14, A); il suffisait d'un léger frottement d'une pièce sur l'autre pour rendre idéalement droites les minces arêtes en contact : D. 111, 177 (Liêu-giai, pl. XXXII, 1); une couche de barbotine ou de mortier pouvait en outre consolider leur liaison.

Le maintien en place de ces dalles put être obtenu parfois, par un autre procédé. Quelques-unes sont minces et présentent sur la tranche une surface en retrait, sur laquelle une pièce de recouvrement vertical semble avoir pu s'appliquer (fig. 14, B). Nous possédons deux exemples de ce système, l'un pour un fragment de dalle carrée : D. 111, 316 (Vĩnh-phúc), l'autre pour une dalle rectangulaire : D. 111, 3 (Cổ-loa). L'exemple de Bình-sơn révèle un procédé plus franc, l'emploi d'un fort talon au revers et de crampons (fig. 14, C).

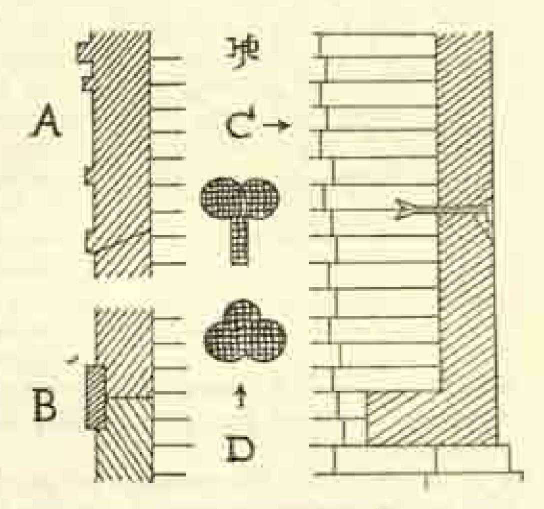


Fig. 14. — Assemblage des dalles de revêtement sur les parois de la tour de Bình-sơn.

Ce mode de revêtement peut avoir cédé la place à un jeu de briques ornées sur la tranche ou même décorées sur le plat, analogue à celui des anciens tombeaux chinois. Dans le second cas sont les briques de Nhạn-tháp (D. 111, 7 a) garnies de niches à *buddha* ou les briques à section presque carrée de Từ-liêm (Hà-đông) : D. 111, 309-314, avec leurs décors de dragons ou d'animaux.

Le décor des dalles est obtenu par un double procédé. Le plus souvent, il a été exécuté par l'impression d'une matrice de la dimension de la dalle ou, pour être plus exact, par la pression de la dalle encore molle sur la matrice. Rarement, un doublement ou un triplement du motif accuse un faux-mouvement dans la pression ou la séparation des pièces (D. 111, 232, Vạn-phúc; 177, 321, Liêu-giai). Quelques dalles révèlent le bris du moule : ainsi D. 111, 135 (Vĩnh-phúc) montre une ligne irrégulière et non axée qui traverse la pièce de part en part; une autre : D. 111, 157 (*id.*), accuse même, une différence légère de plans.

XIII

Ces matrices étaient de valeur artistique très différente. Il semble qu'un premier modèle exquis dont par bonheur nous possédons une épreuve : D. 111, 48 (C. C., fig. 15), ait été répété à un nombre d'exemplaires suffisant pour mener rapidement la fabrication. Les copistes n'ont su plus tard, ni répéter le dessin charmant des premières pièces, ni conserver le parti si heureux qui fondait le contour dans le plan même, pour donner une impression moelleuse d'étoffe brodée. Bien plus rarement, les dalles furent exécutées directement et nous n'en avons guère qu'un exemple certain. C'est le cas du joli fragment D. 111, 161 (Vinh-phúc), où les rinceaux sont obtenus par de fins boudins de terre, rapportés et sculptés ensuite, comme le peuvent certains maigres [1], rigoureusement impossibles avec le procédé par estampage.

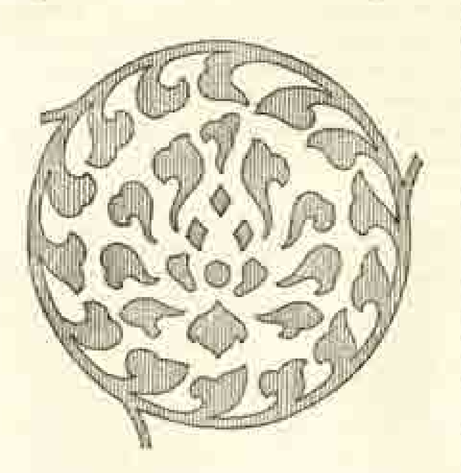


Fig. 15. — Détail de la dalle de revêtement D. 111, 48 (C. C., Hanoi).

Trois cas sont à distinguer dans la composition de ces dalles : catégories dont des exemples seront donnés plus loin.

1° L'ensemble du décor s'enferme dans un carré ou un rectangle : le plus souvent (variété A) le carré est porté par une dalle unique, mais à l'occasion (B) ce carré, pour être de plus grandes dimensions, est constitué par quatre dalles; enfin (C) la dalle aussi peut être rectangulaire;

2° La composition est constituée par une juxtaposition en un entrelac continu d'un motif qui, pour être complet, demande (A) un carré entier ou (B) un groupe de quatre carrés;

3° L'ensemble est formé d'un semis de motifs sur un champ lisse qui les isole les uns des autres ou d'un jeu continu de hachures; A. sur dalles carrées; B. sur dalles rectangulaires.

De ces trois systèmes, le premier est de beaucoup le mieux représenté; le second est moins fréquent, le troisième est rare.

XIV

1° A. Dans la première série, nous trouvons un motif presque constant qui ne se modifie que par de légères variantes. Le type qui semble initial, et que nous appellerons A_1, offre moins d'exemples que le type dérivé A_2. L'un et l'autre se rencontrent spécialement au point où paraît avoir existé le noyau des anciennes constructions, au Champ de Courses et au village de Vinh-phúc dont il dépend, ainsi qu'au village un peu plus éloigné mais contigu de Dai-yên.

Type A_1. La dalle présente un carré encadré par une moulure peu saillante et ce carré enferme un cercle. La surface du cercle et des écoinçons est couverte par une

(1) On appelle « maigre » ou « contre de pouille » les surfaces fuyantes en dessous d'un motif saillant qui, s'accrochant dans le creux du moule, empêcheraient sa séparation avec l'épreuve tirée.

série de rinceaux d'un relief plus ou moins sensible, parfois fondus dans le plan général, d'autres fois arrêtés par un contour net. Le cercle offre un groupe de six motifs composés par paire et partant d'un rinceau circulaire central. Chaque crosse et le cercle enferment une fleur; les tiges des rinceaux sont garnies des deux côtés de folioles. Tous les petits éléments qui composent la garniture des rinceaux sont indépendants et donnent l'impression nette de la copie d'un motif au pochoir

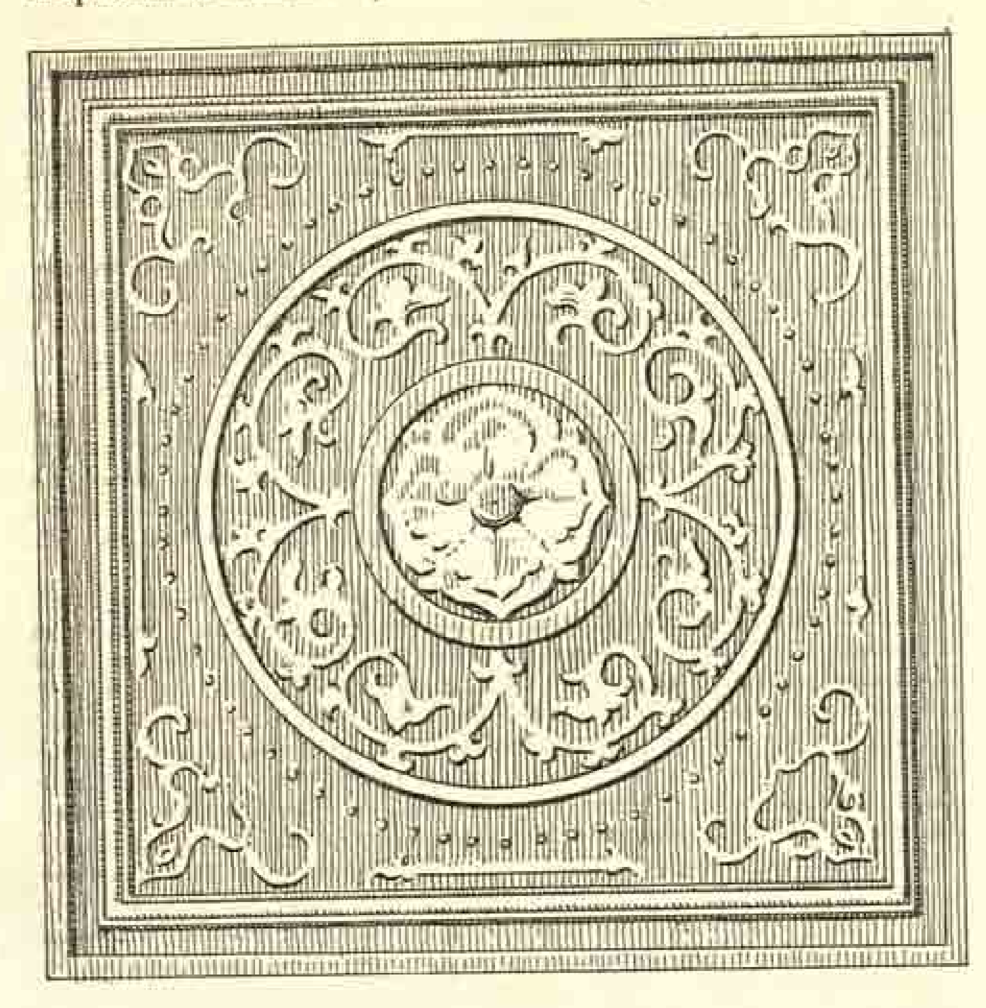


Fig. 16. — Décor des dalles de revêtement D. 111, 505 et 545 (Thanh-tri).

(fig. 15). L'esprit même de la fleur est plutôt persan, sans être assez caractérisé pour qu'on puisse évoquer une influence possible. Les écoinçons sont occupés soit par un petit motif de rinceaux, soit par une fleur. L'exemple type : D. 111, 48 (C. C., fig. 15) présente la dernière combinaison.

Parfois le décor est plus saillant; le cadre plus important s'orne de deux filets dont l'intervalle est occupé par une ligne de points en relief : D. 111, 56 (Vĩnh phúc). Ailleurs, le nombre de fleurs d'entourage passe de six à quatre; elles sont alors détachées et les rinceaux ne sont plus continus : D. 111, 182 (Đại-yên).

Type A$_2$. Élargissez la fine tige qui forme le cercle d'entourage de la fleur centrale et vous obtenez le second type de A. La composition est moins séduisante et l'aspect décoratif bien inférieur. Le reste du cercle est réduit à une bande circulaire où court un rinceau sinusoïdal, avec une fleur dans chaque crosse : D. 111, 185 (Đại-yên). Le nombre de fleurs y est plus souvent de quatre. Parfois le rinceau continu disparaît, laissant les fleurs indépendantes : D. 111, 177 (Liễu-giai) [pl. XXXII, 1], ou bien le cercle inférieur devient dévorant : D. 111, 47 (C. C.); les quatre fleurs sont alors espacées, mais les vides sont remplis par des folioles de rinceaux très gracieux. Dans le dernier cas : D. 111, 47, une fleur unique semble insuffisante pour occuper le cercle central; il nous en reste trop peu pour savoir comment le motif s'y trouvait réalisé. Nous voyons trois fois une rosace s'y substituer : D. 111, 157 (Vĩnh-phúc) et 474 (Tam xá); elle est à pétales obliques sur D. 111, 316 (Vĩnh-phúc). Enfin les fleurs d'entourage peuvent être réduites à rien, par l'envahissement des folioles de rinceaux : D. 111, 97 (C. C.)[1].

D'autres pièces : D. 111, 502 et 303 du groupe de Thanh-tri, qui paraît présenter des motifs souvent un peu différents, offrent une variante assez éloignée du même système : ici le centre est occupé par un fleuron à quatre branches et la zone circulaire est ornée de quatre motifs floraux attachés au cercle central (fig. 16, voir p. 311).

Un autre système bien plus banal a, pour centre du même carré, une grosse rosace à huit pétales aigus et huit contrepétales, avec cœur semé de points saillants, comme l'énorme pistil du lotus dont sans doute dérive la rosace. Les angles non séparés sont occupés par un rinceau : D. 111, 45 (C. C.). Ce type assez rare semble avoir été traité plus grossièrement, dans les dalles de terre grise D. 111, 100 et 101, *id.*, dont nous n'avons que d'insignifiants morceaux.

Un autre exemple (fig. 17, *1*) dont le numéro est perdu répond au même esprit; il se complique, se réduit et s'encadre de quatre équerres garnies d'un champ continu de losanges concentriques en I. 21193 (Vĩnh-phúc, fig. 17, *2*). D'autres dalles sont à cadre carré ou d'un caractère différent : ainsi la jolie dalle sans numéro de la figure 17, *3* et celle inscrite sous le numéro d'inventaire I. 27483 de Kim-nũ (fig. 17, *4*). On pourrait faire entrer dans ce système le curieux carreau de revêtement trouvé à Mỹ-đức par le P. H. de Pirey : I. 19779 (fig. 17, *5*); mais il nous paraît préférable de le rapporter au système 2 A. Un autre type n'est représenté dans nos fragments que par un exemple unique et c'est justement celui qui figure à tour de Bình-sơn; ce fragment présente un cercle qui enfermait un être chimérique, dragon ou phénix : D. 111, 321 (Vĩnh-phúc).

C'est celui qui figure en réemploi dans le curieux dallage de Phú-mãn à Bắc-ninh (pl. XXXII, *6*); ici, le cadre n'est pas un carré, mais un cercle sur une dalle carrée lisse.

B. Le système à quatre dalles ne paraît représenté que par un seul exemple; encore n'avons-nous qu'un fragment, important il est vrai, de la dalle, quart de motif, D. 111, 161 (Vĩnh-phúc). Cette dalle est mince et petite; l'ensemble des quatre pièces formait un carré de 38 cm., soit approximativement la dimension des dalles simples; le panneau était occupé au centre par un petit cercle enfermant un carré curviligne; les côtés de celui-ci, concaves, sont eux-mêmes des segments de même courbure; c'est là une combinaison issue du recoupement des cercles par quatre[2] qui est le mode par excellence des compositions géométriques en cet art.

---

[1] Une autre pièce D. 111, 400 (Vĩnh-phúc) est peut-être dérivée de ce type. Mais les folioles, très saillantes sur le fond, sont si grosses ici qu'il est difficile de bien comprendre le motif exécuté.

[2] C'est du même tracé que naissent les quatre-feuilles déjà signalés. Il est possible que la prépondérance des combinaisons par quatre dans cet art soit née justement de l'emploi de ces dalles carrées et de leur union par quatre pour exécuter des motifs de grande taille.

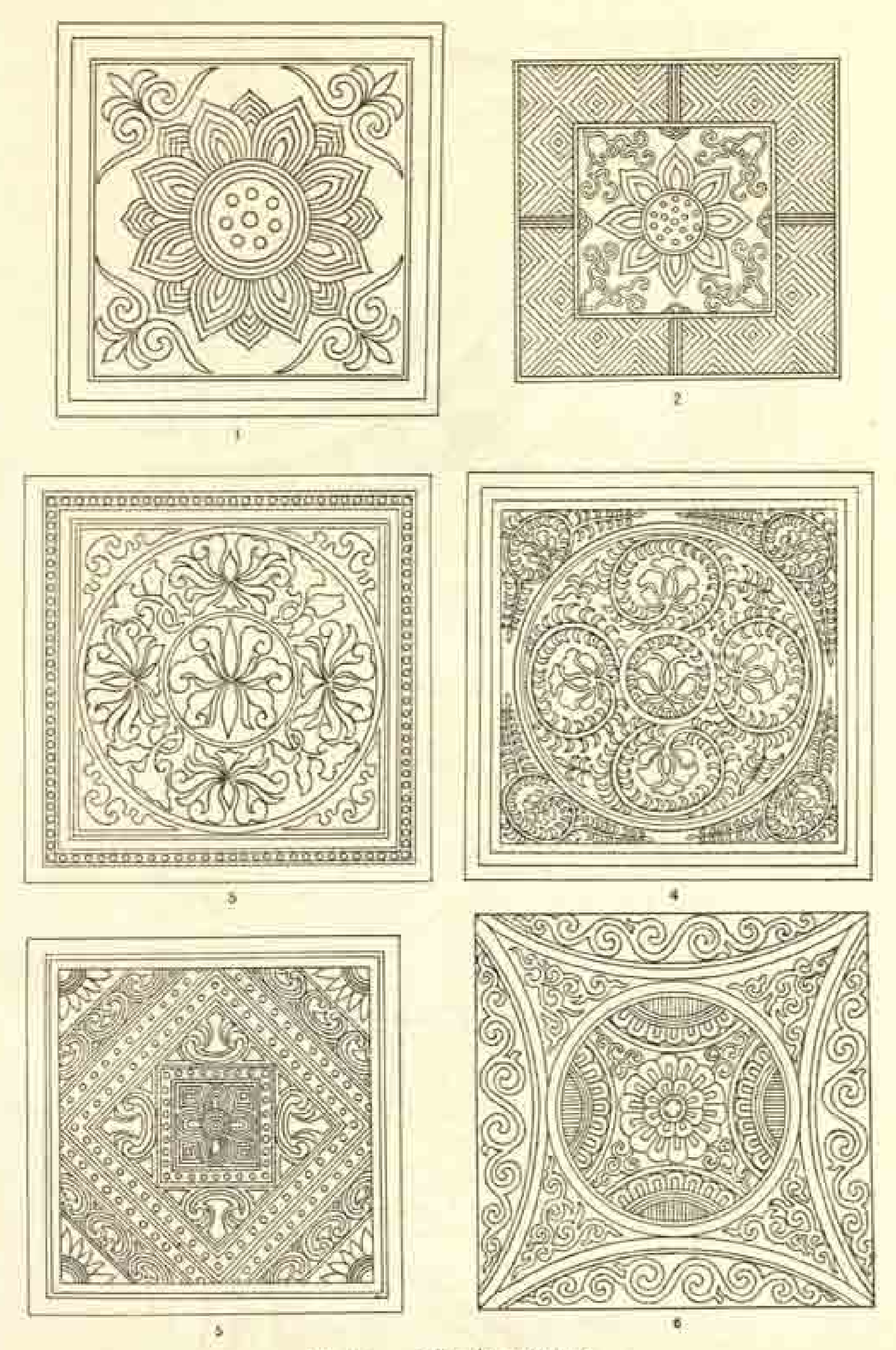
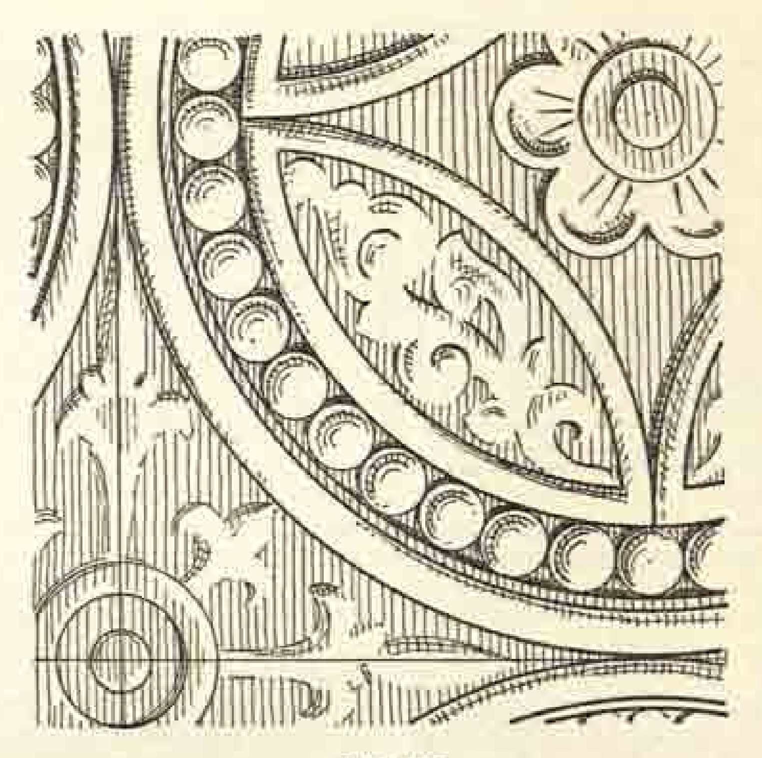
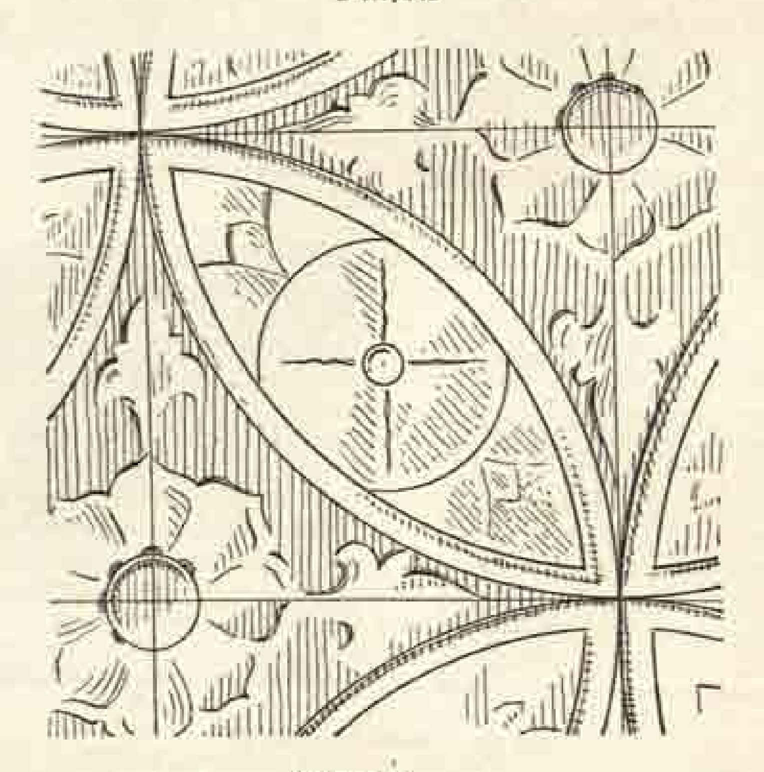


FIG. 17. — Dalles de revêtement.

1, numéro perdu; — 2, I. 27.193, Vĩnh-phúc, t. c. grise, côté en cm. 31, épaisseur : 4,5; — 3, numéro perdu, t. c. rouge, côté : 34,5, épaisseur : 4,5; — 4, I. 27.483, Kim-mã, côté : 34,5, épaisseur : 4,5; — 5, I. 19.779, Mĩ-đức (Quảng-bình), fouilles du P. H. de Pirey, cf. *BEFEO*, XXII, p. 374, fig. 5; — 6, numéro perdu, t. c. rouge, côté : 37, épaisseur : 5.



D 111,445



D 111,544

Fig. 18. — Détails de décor des dalles de revêtement D 111, 445 et 544 (Vinh-Phúc).

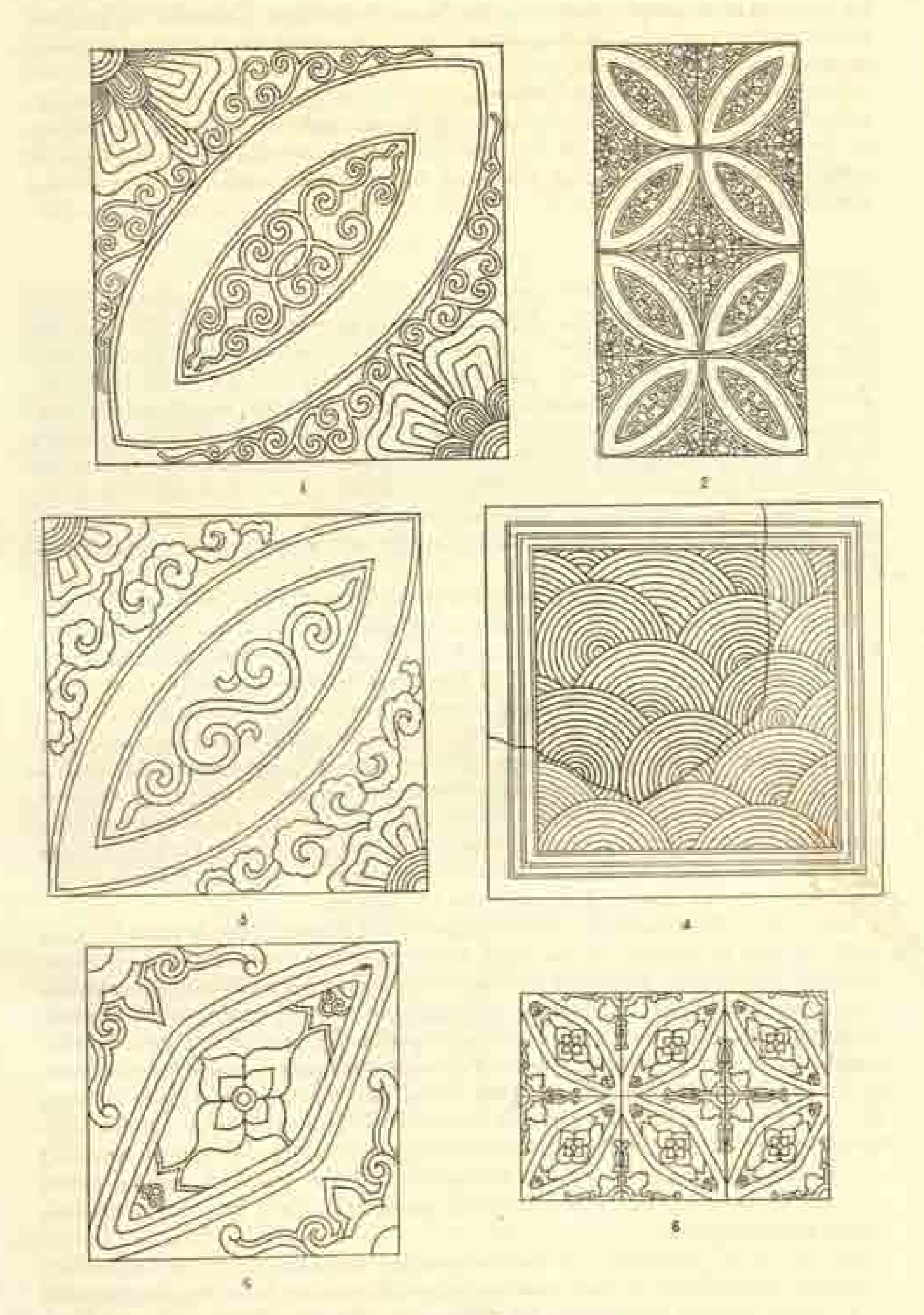


Fig. 19. — Dalles de revêtement.
1, 1.821 (F. L. don d'Argence, 1915); — 2, le même carreau en composition; — 3, numéro perdu : 26 × 3; — 4, I. 1.824 (F. L. t. r. grise, don d'Argence, 1915); — 5, I. 2.027. Xuân-tảo; — 6, le même en composition.

Au centre est une simple rosace; autour du carré curviligne s'échevèle un gracieux mouvement de rinceaux, insuffisamment représenté cependant pour que nous puissions en restituer l'ensemble.

Deux beaux spécimens identiques venant de Cồ-loa : D. 111, 1 (pl. XI, 2) représentent le type 1 C; furent retrouvés également, mais en fragments au Champ de Courses D. 111, 43 et 44. Les uns et les autres sont décorés d'un dragon de profil. C'est dans ces diverses pièces un même modèle, mais les matrices sont d'exécution inégale.

XV

2 A. La première pièce que nous signalerons dans cette maigre série sort un peu elle-même du type ordinaire, car son relief y est considérable : 45 mm. pour une épaisseur égale de la dalle proprement dite. C'est un beau motif de dragon d'un caractère chinois ou viêtnamien qui se tord, la tête en bas, semble-t-il. La dalle est incomplète et il est impossible de décider si elle était carrée ou rectangulaire : D. 111, 483 (Vĩnh-tuy). Cette pièce est traitée très ornementalement et l'œil du dragon n'est qu'une simple spirale. La pièce suivante est une vraie dalle : D. 111, 473 (Thạch-cầu) et montre au milieu d'un cercle un dragon de caractère chinois; les écoinçons présentent des quarts de fleuron qui se composent d'une dalle à l'autre.

Un autre cas de ce système 2 A est donné par le fragment d'une belle dalle D. 111, 445 de Vĩnh-phúc (fig. 18). C'est une juxtaposition de cercles au pourtour garni de perles et qui enferme entre quatre fuseaux, une rosace à six pétales.

2 B. Cette composition conduit aisément au système des cercles entrelacés avec leurs fuseaux analogues. Nous en avons un bon exemple dans la dalle D. 111, 544 de Vĩnh-phúc (fig. 18, *voir* p. 314) : c'est le motif le plus répandu, avec entrelacs de cercles par quatre, chaque dalle ne portant qu'un élément des quatre-feuilles aigus que forment leurs intersections. Les fuseaux sont ornés de rinceaux symétriques, les carrés curvilignes concaves sont occupés par une rosace à pétales superposés, d'un caractère assez spécial, et le reste du champ est orné, d'une façon plus ou moins touffue, de rinceaux analogues à ceux des fuseaux et qui s'attachent par un maigre pédoncule sur les pétales.

Le motif le plus simple ne nous est donné qu'en fragment, par la pièce D. 111, 463 Đại-yên, et consiste en un grand cercle réparti sur quatre dalles; le décor intérieur manque; les écoinçons étaient formés d'un lourd motif de nuages chinois.

La pièce I. 1821 (F. L.) [fig. 19, *1* et *2*, *voir* p. 315] en donne un exemple excellent. Une pièce de Đại-la au numéro perdu (fig. 19, *3*) est un peu plus simple, mais n'est pas moins heureuse. Nous n'avons jamais rencontré une seule de ces dalles complète; un des plus beaux morceaux est donné par la pièce D. 111, 480 (Vĩnh-tuy). La pièce D. 111, 566 (C. C.) est le même motif réduit à n'occuper qu'une seule dalle pour un cercle complet, et rentre alors dans le type 1 A; elle se rapproche comme dimensions et comme motif, à la réserve du carré d'entourage, de la pièce D. 111, 161. Le faible morceau D. 111, 377 donne un bon exemple de ce système.

D. 111, 338 (Xuân-tảo), est une composition du même genre où les cercles, d'ailleurs assez mal tracés, sont représentés par une moulure beaucoup plus marquée et s'effacent dans la composition au bénéfice des fleurons d'angle presque dévorants.

Une autre pièce très originale : I. 2027 (Xuân-tảo, fig. 19, *5* et *6*) où les fuseaux sont des rencontres d'octogones est une variante du cas précédent.

Cổ-loa, avec D. 111, 4, nous offre une nouvelle modification de ce système (fig. 20). Les fuseaux qui, dans l'exemple précédent, venaient à compter presque individuellement, plutôt que comme éléments de grands cercles ou de quatre-feuilles, ont pris ici une indépendance complète et sont traités en ovales; ils enferment de minces croix à branches inégales, tandis que les fleurons d'angle importants qui se touchent par les pointes les enserrent dans des champs bien déterminés [1].

Dans le système indiqué par la pièce D. 111, 277 (F. L.), les joints des dalles carrées changent de place; ils viennent couper les fuseaux suivant leur plus grande

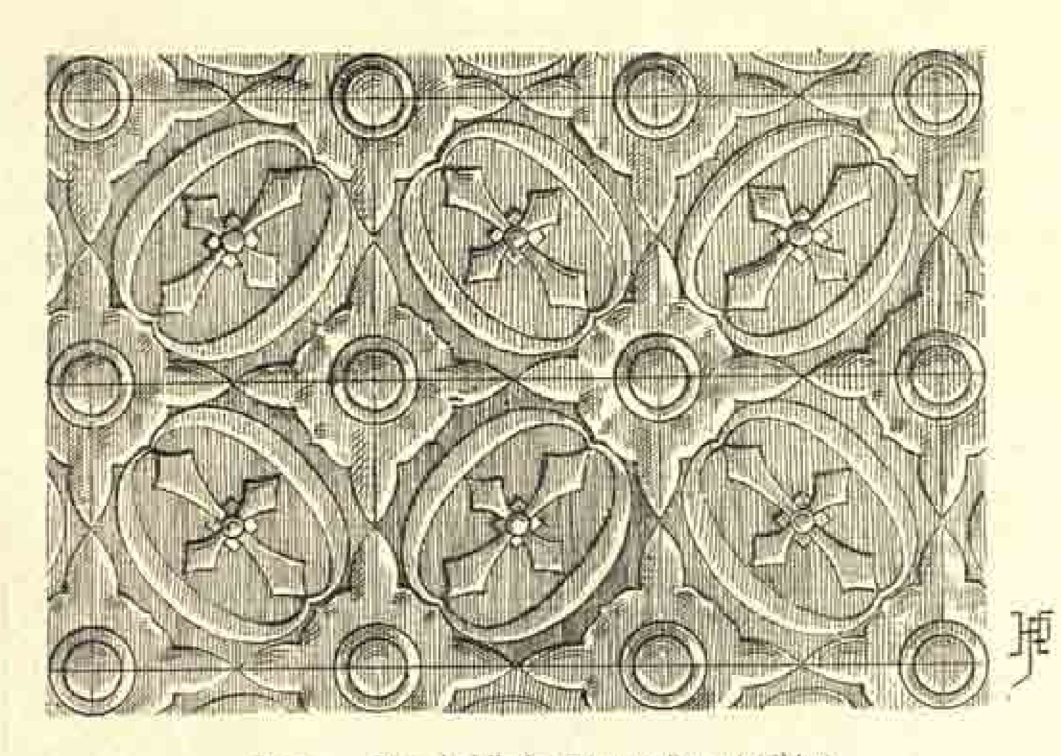


Fig. 20. — Décor de dalle de revêtement D 111,4 (Cổ-loa).

médiane, déterminant ainsi de grands carrés curvilignes. Chacun d'eux enveloppe un cercle concentrique au grand cercle initial; à son tour, il inscrit un autre carré de même nature; rosaces ou rinceaux occupent les fuseaux et les triangles curvilignes ainsi formés. Le motif qui remplissait le carré curviligne central n'est pas donné par notre fragment.

Une dalle sans numéro de Đại-la (fig. 17, 6) nous offre un autre exemple de ce système où le cercle central ne reçoit pas un carré, mais une rosace et d'autres fuseaux.

On doit rattacher à ce groupe de motifs le débris trouvé à Sài-sơn (Đa-phúc) D. 111, 22 : il montre une série de quatre-feuilles allongés qu'on peut considérer comme formés par la réunion de cercles entrelacés par quatre. Les carrés curvilignes déterminés ainsi enferment des rosaces faites de points saillants. Nous avons

(1) Cette dalle mince est légèrement bombée, sans qu'on puisse se rendre compte si cette courbure provient d'un accident de cuisson ou de la recherche d'un effet décoratif; il se comprendrait d'ailleurs assez mal.

vu que ce décor de quatre-feuilles est celui des panneaux dans nos réductions de tours et celui des étages de la tour de Bình-sơn. Il ne serait pas impossible que cette dalle ou cette brique, très épaisse et d'une forte cuisson, ait appartenu à quelque construction de ce genre.

Avec cette pièce nous entrons dans la série des combinaisons à petits motifs. Le même jeu de lignes se rencontre sur une dalle grise du Champ de Courses : D. 111,

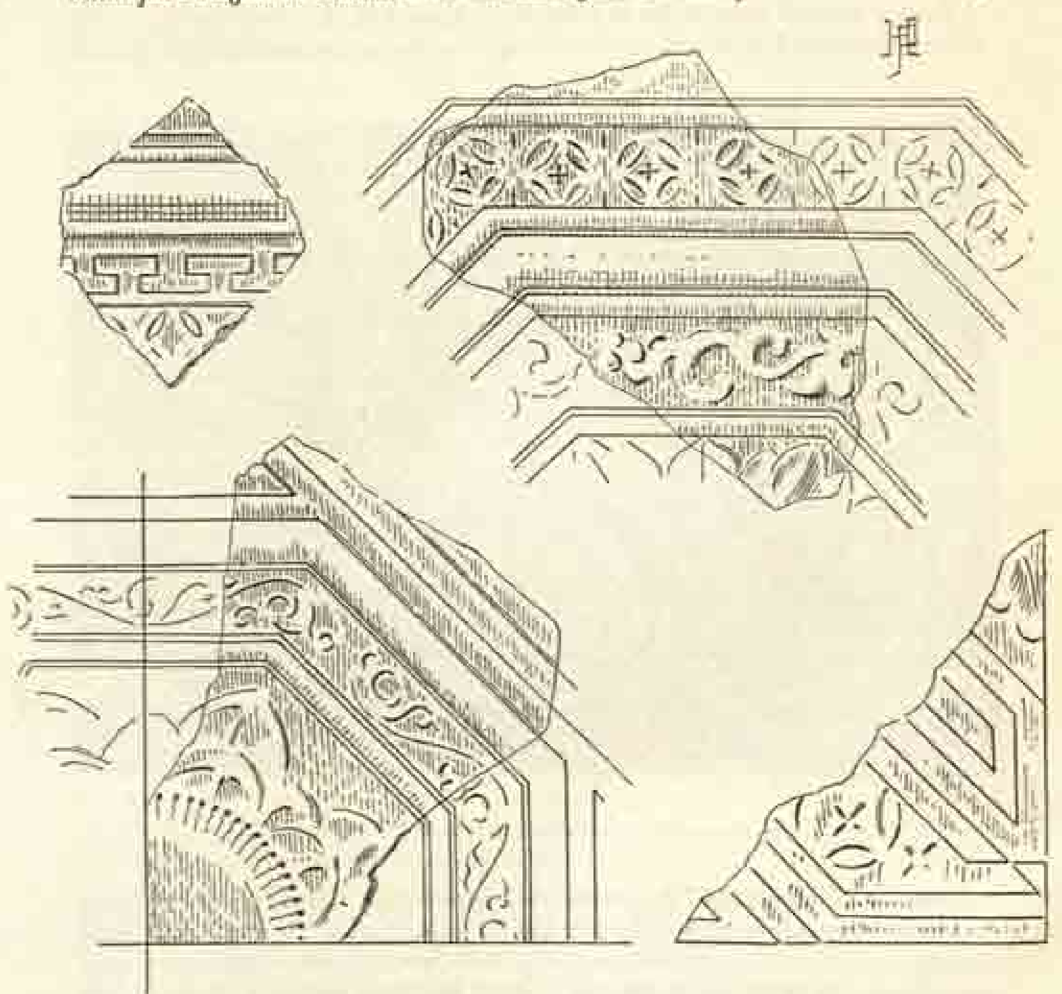


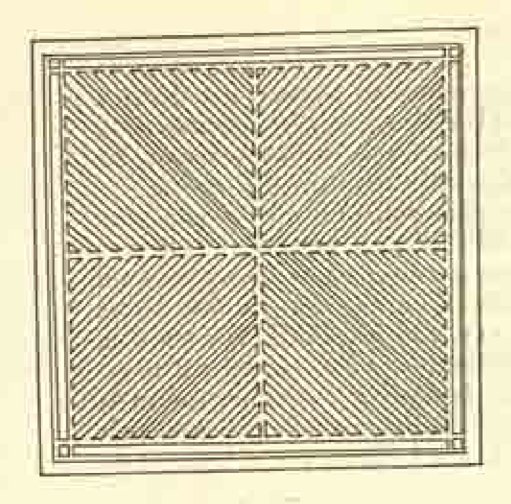
Fig. 21. — Décor des dalles de revêtement D. 111, 502 et 509-512 (Thanh-tri).

46. C'est un entrelacs de cercles par quatre, avec une rosace minuscule dans les petits carrés curvilignes; les octogones allongés à côtés courbes sont nus.

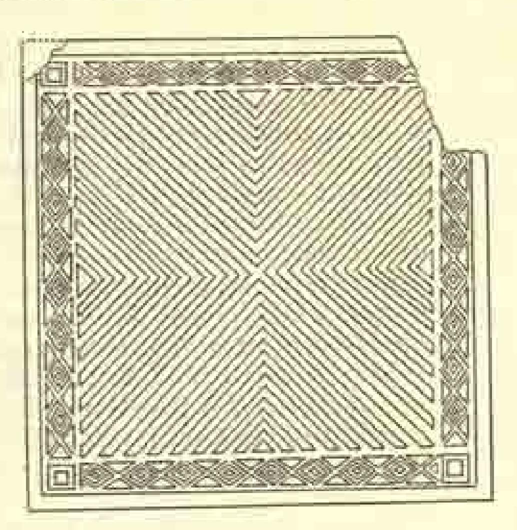
Il faut mentionner ici, un certain nombre de dalles ou de briques de Nhạn-tháp décorées de combinaisons géométriques à petits motifs, mais trop détériorées à cette heure pour pouvoir être interprétées.

Un autre système de décor, qui jusqu'ici n'a été trouvé qu'en fragments, a pour base un octogone (fig. 21). On peut le reconstituer, au moins dans ses grandes lignes, en rapprochant divers fragments, en particulier D. 111, 190, 128 (Vinh-phúc), 507, 509, 512 (Thanh-tri), etc. Du centre à l'extérieur, nous trouvons une rosace à trois rangs de pétales relevés qui se divisait sur quatre dalles. Cette rosace

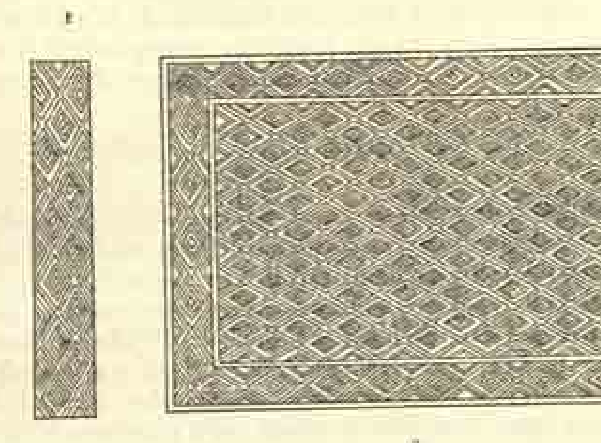
remplissait le champ déterminé par une bande octogonale occupée par des rinceaux; une large moulure accusait l'octogone. A l'extérieur, une bande de petits quatre-feuilles aux pétales détachés et en relief sur le fond entourait cet octogone et une autre zone, cette fois ornée d'une grecque, simple encadrait l'ensemble. Peut-être abandonnait-elle l'octogone, pour traverser la dalle suivant la diagonale



1



2



3

Fig. 22. — Dalles de revêtement et brique décorée.
(Mission O. Janse au Thanh-hóa. Fouille de Bim-sơn, avril 1939.)
Dimensions en centimètres : 1, côté : 30, épaisseur : 6,5; — 2, côté : 33, épaisseur : 6,5; — 3, 43 × 29 × 5.

et constituer ainsi, un jeu de grands carrés posés d'angle que les octogones seraient venus occuper. Faute d'une pièce entière, il est impossible de conclure, et l'existence de morceaux comme D. 111, 510 et 511 (fig. 19), où les bandes de quatre-feuilles et de grecques s'arrêtent obliquement sur un angle, vient encore compliquer le problème.

Une seule pièce offre une autre composition sur octogone : D. 111, 484 (Vinh-tuy). L'angle montre un quart de fleuron d'un dessin heureux, enfermé dans le quart d'un petit carré placé en diagonale. Le reste du champ qui formait sans doute un

octogone régulier, mais sans contour précis, est occupé par un motif de feuillages traité presque au naturel. Ici encore, le fragment est trop petit pour permettre davantage de précision.

XVI

3. Quant au troisième système en semis indéfini, il ne nous est fourni que par une pièce rectangulaire de Cô-loa : D. 111, 3 (pl. XI, 3). Cette dalle mince et horizontale semble avoir fait partie d'une composition en hauteur, soit champ à divisions verticales, soit plutôt simple pilastre ; la dalle est en effet enfermée entre deux bandes en creux qui paraissent appelées à recevoir un recouvrement. Le pilastre s'ornerait alors d'une suite de fleurons enfermés dans des cercles.

Quelques fragments de dalles trouvés à Van-phúc : D. 111, 231 et 232, sont intermédiaires entre les systèmes 1 et 2. Si la dalle simple ou composée par quatre, nous ne le savons, présente un cadre, par contre son décor est du type illimité qui pourrait s'étendre sans divisions sur l'ensemble. C'est une série de flots traités plutôt comme les écailles ; on entrevoit sur D. 111, 232 (pl. XXXII, 5) la tête d'un poisson. Le même motif, flots et poissons, se retrouve sur des soucoupes d'un art voisin ; mais c'est là peut-être un lieu commun de décor et il serait imprudent de prendre trop appui sur le rapport de ces pièces[1]. Enfin, une dalle analogue, mais sans les poissons, a pour témoin le morceau I. 1824 (F. L., don d'Argence) de la planche LX, 4.

D'autres briques intermédiaires entre le système 1 et le système 3 présentent un jeu de hachures dans un cadre : telles sont les pièces de la mission O. Janse au Thanh-hoá (fig. 22, *1* et 2), tandis que le système rectangulaire 3 B est représenté par une brique rapportée par la même mission (fig. 20, *3*, voir page 319).

XVII

De nombreux échantillons de bordures furent retrouvés en divers points. L'un, très constant, affecte la forme d'un rinceau sinusoïdal très étiré en longueur ; il est parfois enfermé entre deux lignes de points, D. 111, 52 *a* (C. C., fig. 21). En terre noire, pour la plupart, ces pièces n'ont guère pu se composer avec les grands revêtements de dalles rouges dont ils n'ont pas d'ailleurs l'épaisseur. Il est cependant une de ces pièces D. 111, 162 (Vinh-phúc, fig. 23) qui conviendrait comme couleur et comme épaisseur ; mais elle constitue une exception. Une fois, D. 111, 569 (C. C.), un dragon entre deux files de points vient remplacer le rinceau.

Un autre motif de bordure consiste en une suite de demi-sphères en saillie, sur la tranche de minuscules briques généralement noires : 200 cm. × 65 cm. × 15 cm. Une au moins provient du Champ de Courses : D. 111, 236 *a* (Vinh-phúc), et accuse en ce lieu, l'emploi de ce motif très riche. Il put même, être émaillé en vert : D. 111, 237 (Van-phúc) ou en jaune : D. 111, 571 (Q. C. C.) ; il est alors de plus grande taille. D'autres, plus curieuses montrent de petits personnages ou des animaux. Une autre fois le motif constitué est de sapèques : D. 111, 342 (fig. 24).

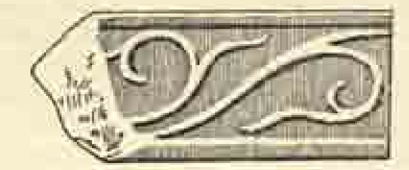
De simples briques ornées sur le plat peuvent avoir joué le rôle de revêtement, mais collées à la paroi par la face large et non empilées comme celles des tombeaux

---

[1] Un fragment D. 111, 463 (Vinh-phúc), n'a d'intérêt aussi que par un décor en fougère et que nous retrouvons sur des pièces de faïences découvertes aux mêmes points : D. 112, 28 (C. C.).

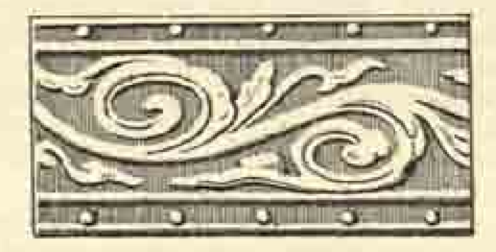


D 111,52[c]

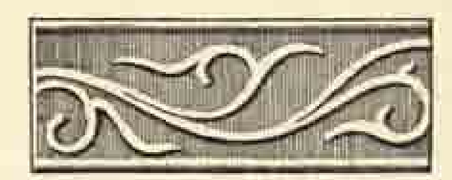


D 111,235

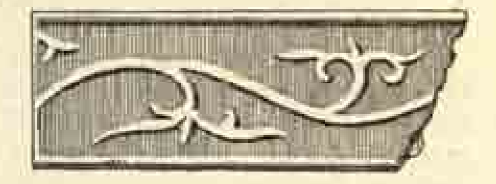
D 111,52[b]



D 111,52[a]



D 111,265



D 111,162

Fig. 23. — Motifs de bordure.

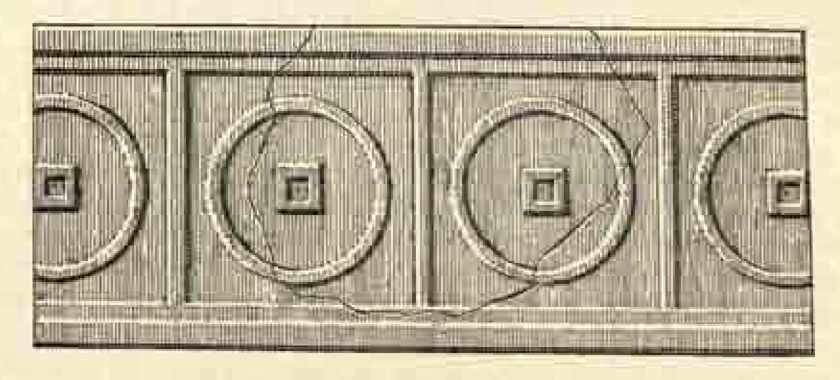


Fig. 24. — Bordure ornée de sapèques, D. 111, 342 (Liễu-giai).

chinois anciens. Nous ne connaissons guère de ce genre cependant, que les nombreuses briques portant des *buddha* qui proviennent de Nhan-tháp (D. 111, 7 a). Assis à l'indienne sur des coussins de lotus et méditant, ils occupent chacun une niche simple; leur tête se détache devant une auréole circulaire. Au même système peut se rapporter la brique D. 111, 404 (Vĩnh-phúc), citée plus haut avec son décor de *stūpa* en réduction, alignés sur chaque brique en file espacée.

Il existe un autre type intermédiaire entre les dalles décorées et la simple brique. Ce sont des briques à section presque carrée d'environ 10 cm. de côté et de trois fois cette dimension en longueur. Il n'en a été trouvé jusqu'ici qu'en un seul point, le village de Quán-la (Từ-liêm, Hà-đông). Les unes, D. 111, 309 à 312, sont ornées sur toute la longueur de dragons; les autres, D. 111, 313-314, sont divisées par une bande verticale et chaque section reçut un phénix, un dragon ou une fleur; une autre, dont l'origine ne put nous être donnée, présente un éléphant au galop et un cheval paissant, tous deux harnachés et de caractère nettement vietnamien (D. 111, 543). La même série offre une brique qui, chose extraordinaire, aurait dû être employée en profondeur et former ancrage, car la tête seule est décorée d'une rosace : D. 111, 315. Joignons à ces pièces une brique ornée de quatre caractères enfermés dans des cartouches jointifs, D. 111, 5 de Cổ-loa (pl. XXXII) et nous aurons la série complète des décors de parements révélés par nos débris. Faut-il ajouter à toute cette série la mystérieuse brique ornée d'une tête de Đàm-xuyên : D. 111, 30? Il est impossible actuellement de savoir quel fut son rôle réel; notons seulement qu'elle évoque plutôt un masque de génie qu'une face simplement humaine.

Nous ajouterons pour comparaison et quoique les pièces soient d'un esprit un peu différent de curieuses briques envoyées par le musée de Stockholm (pl. XXXIII).

XVIII

Si nous passons à l'examen des débris de couverture recueillis dans le terrain du Champ de Courses, nous nous trouvons en présence de deux systèmes de toiture, l'un rare, l'autre général. Le système le moins répandu consiste dans l'emploi de la tuile plate. Elle affecte une forme particulière et présente un pureau [1] demi-circulaire. Une de nos réductions de *stūpa*, D. 112, 158 (Vĩnh-tuy), nous montre cette toiture en place. Le pureau demi-circulaire est dans les fragments découverts, fortement nervé et cette disposition devant donner un aspect très riche et très mouvementé à la surface du toit. Ces tuiles sont de très grande taille, fort épaisses, d'un beau rouge, de terre excellente et admirablement cuite. L'une qui provient de Vạn-phúc, D. 111, 238 mesure 365 × 245 mm. sur une épaisseur courante de 18 qui atteint 60 à la pointe relevée. Un talon partiel permet de l'accrocher et deux trous, réservés dans les angles supérieurs, de la clouer ou de l'attacher. Une autre, D. 111, 163 (Vĩnh-tuy), plus large encore et plus épaisse, mais incomplète, atteignait 270 mm. de largeur et présentait une épaisseur courante de 34 mm.; elle n'a qu'un fort tenon sans trous d'attache. Une autre D. 111, 405 (Vĩnh-phuc) de ce type, offre une disposition spéciale; elle est faite pour donner l'illusion d'une tuile et de deux demi-tuiles. Dans le même ordre d'idée, une troisième au Jardin botanique se présente en double épaisseur : D. 111, 549. Enfin, deux spécimens qui proviennent du Champ de Courses, D. 111, 83 et 84 (pl. XXXIV, 4 et 5) un peu plus petits (largeurs 22 cm. et 23 cm.) offrent sur un pureau elliptique, un

[1] On appelle *pureau* la partie de tuile qui reste découverte après la pose des autres tuiles qui la recouvrent en plusieurs épaisseurs.

décor gracieux, mais trop fin pour sa place. Une autre, également du Champ de Courses, D. 111, 596, montre le même motif, mais moins soigné. Elle est de

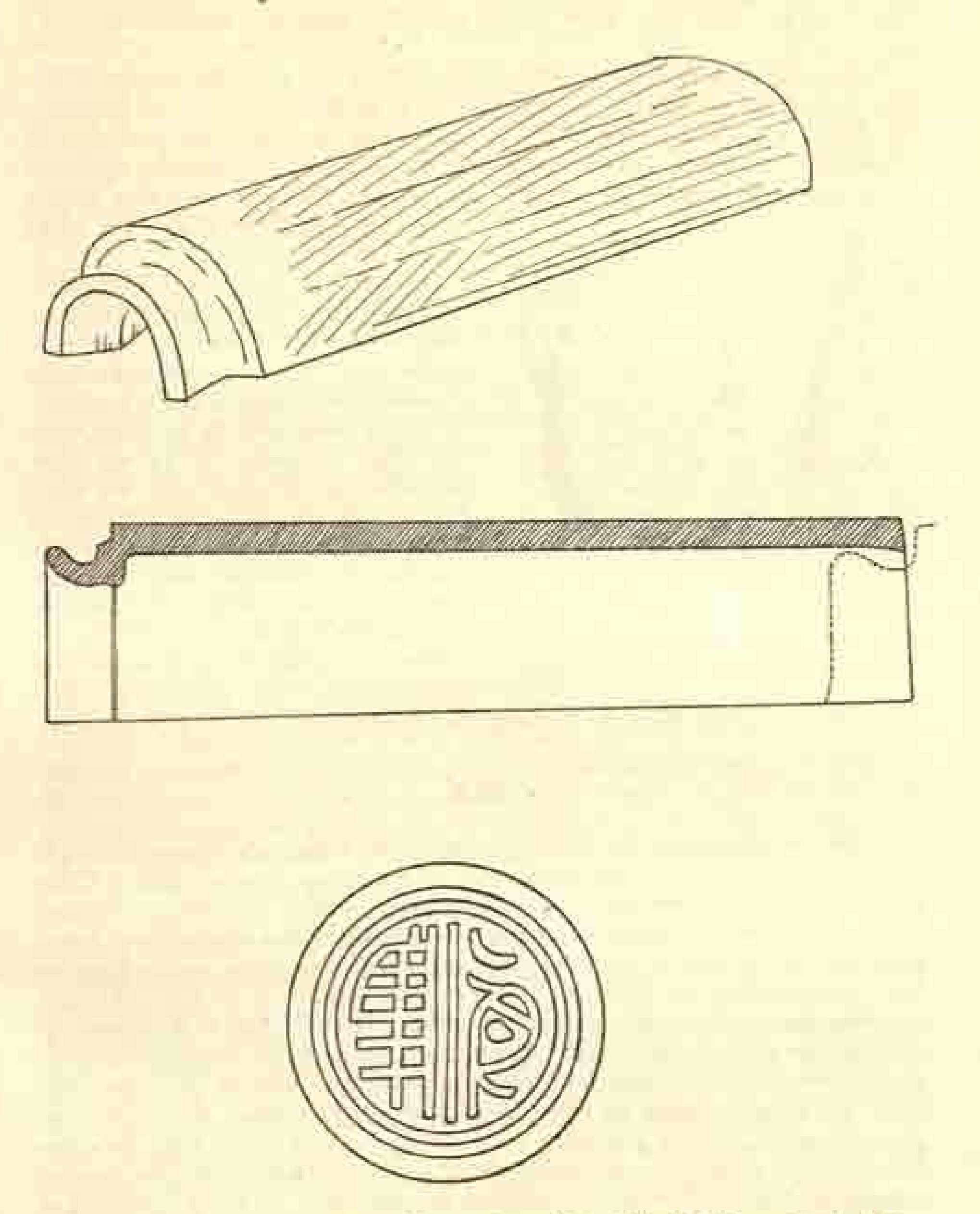


Fig. 25. — Tuile I. 25.900 provenant d'un tombeau chinois à Kim-bôi (Đông sơn-Thanh-hóa. Fouille Mercier). — About de tuile I. 25.901 (même provenance).

dimensions considérables : 365 mm. × 270 mm × 20 mm. et 55 mm.; un renfort continu de 10 mm. de saillie et de 30 mm. de large l'arrêtait sur le liteau.

Une autre tuile I. 25900 du même genre et qui offre cette particularité que le dessus fut taillé dans l'argile molle avec une raclette de bambou qui laissa des facettes

et des stries à peu près parallèles, fut rencontrée dans un tombeau chinois à Kim-hôi (Đông-sơn, Thanh-hoá) au cours d'une fouille de M. Mercier[1]. Un about circulaire I. 25901 trouvé au même point, porte des caractères déformés (fig. 25, voir p. 323).

Nous connaissons également quelques tuiles plates : D. 111, 286 et 294 (Vĩnh-phúc), à pureau en losange, comme celles de la réduction D. 112, 85 Hữu-tiệp (pl. LXVII, 1 et 2 et détail fig. 26)[2], se rapprochant aussi des tuiles généralement employées maintenant dans la couverture des pagodes; elles ont une épaisseur de 15 mm., une longueur de mm. 370 sur 210 mm. de large; elles sont munies comme les précédentes d'un tenon étroit mais solide, à l'arrière.

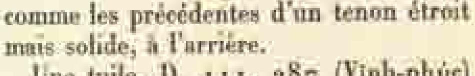


Fig. 26. — Détail d'angle de toiture de la réduction d'édifice D. 112, 85 (Hữu-tiệp).

Une tuile, D. 111, 287 (Vĩnh-phúc) semble indiquer un système mixte entre l'emploi de la tuile ordinaire et de la tuile demi-ronde. C'est comme celle-ci une tuile à recouvrement, mais à faible courbure. Sa largeur paraît avoir été de 25 cm. pour une flèche extérieure de 10 cm. Mais peut-être s'agit-il d'une tuile de faîte? Fait bizarre, la partie réduite qui, à l'arrière, est ici destinée à recevoir la tuile suivante, est découpée selon un tracé circulaire et rien n'indique la raison de cette étrange disposition.

Toutes ces tuiles en terre rouge sont assez soignées; l'une présente un émail jaune, mais ne semble pas aussi ancienne que les autres : D. 111, 319 (Vĩnh-phúc).

XIX

Le plus grand nombre des débris que nous avons rencontrés se rapportent à la tuile à section demi-ronde qui paraît avoir été d'un usage fréquent dans la Chine ancienne. Son emploi est décelé ici, surtout par le nombre des abouts circulaires retrouvés. Encore sommes-nous bien loin d'avoir recueilli tous ceux qui nous furent présentés; il s'en faut de beaucoup; leur supériorité numérique ainsi réduite, ne laisse pas cependant de doute sur l'usage presque constant de ce genre de tuiles, au moins dans les bâtiments qui nous occupent et la vieille pagode de Nhạn-tháp.

Le système consiste dans l'emploi de grandes tuiles incurvées, posées directement sur les chevrons, et de tuiles demi-rondes convexes pour garantir les raccords des tuiles qui forment canaux. Le même procédé est employé encore de nos jours en pays viêtnamien, mais en plus petits échantillons; il exige l'emploi d'une garniture de mortier qui augmente considérablement le poids de la toiture; de plus, tous les raccords de faîte et d'arêtes sont obtenus par des solins de chaux apparents et d'une conservation précaire.

Ces tuiles anciennes ne paraissent pas avoir été plus grandes que celles utilisées

[1] Plusieurs de ces tuiles se raccordant à recouvrement portent intérieurement l'empreinte d'une toile fine ou grosse.

[2] Cette réduction de pagode D. 112, 85 est à comparer avec un autre modèle en terre cuite vernissée de Bát-tràng, D. 1136, 49, qui offre les mêmes tuiles et qui a été reproduite dans le *BEFEO*, XVII (VI), pl. 1, après p. 44.

aujourd'hui dans les pagodes chinoises d'Indochine et sont certainement plus épaisses. Elles sont en terre rouge ou noire, plus souvent rouge, rarement blanche, et alors recouverte d'émail vert : ainsi D. 111, 273 (F. L.). Le dessous de quelques-unes, D. 111, 28 et 28 *bis* (*id.*), par exemple, a gardé l'empreinte de la grosse toile humide qui recouvrait le mandrin sur lequel elles furent exécutées et D. 111, 293 de la natte à voiles interposée. La matière et l'exécution en sont médiocres. Les décors, comme les abouts de tuiles et les motifs saillants que nous rencontrons, sont préparés à part et fixés par simple pression sur l'argile encore molle. Aussi paraissent-ils souvent s'être décollés après la ruine.

La tuile en canal, plus fragile et qui devait moins attirer l'attention des ouvriers au cours des travaux du Champ de Courses, est représentée par quelques fragments seulement et une entière, D. 111, 293 (Xuân-tảo), de 365 mm. × 250 mm. × 20 mm. La pièce D. 111, 82 (C. C.) est la rive ornée d'une autre. L'épaisseur, 22 mm. et la courbure semblent indiquer une tuile de 35 cm. de large; elle est en terre grise.

Les abouts de deux autres tuiles de la même terre, pièces triangulaires pendantes dont le rôle est accusé par les toitures chinoises actuelles, offrent une épaisseur de 11 mm. et une largeur de 27 cm. environ.

Nous avons un exemple de tuile demi-circulaire à recouvrement à peu près complet avec retrait d'emboîtement en D. 111, 28 (F. L.) Un autre entier, fait rare, I. 29218 (pl. XXXIX, 1) provient de Vĩnh-phúc. Deux autres, D. 111, 28 *bis* (F. L.) et 410 (Vĩnh-phúc), sont deux demi-tuiles d'angle; la seconde a son about circulaire, à diamètre-corde vertical, orné d'un dragon de caractère viêtnamien.

Il existe encore quatre tuiles qui purent servir de tuiles d'arête, de faîte ou de canal de noue. Au premier groupe, se rapporte une tuile demi-circulaire avec trous pour assemblage, inscrite de plusieurs caractères dont il ne reste que les derniers, D. 111, 408 (Vĩnh-phúc). Une autre à section angulaire et à tout très relevé conviendrait mieux à une arête qu'à un faîte, D. 111, 523 (Thanh-trì). La tuile-chêneau D. 111, 409 (Vĩnh-phúc), que nous possédons est énorme; son diamètre était de 30 cm. et sa longueur de même; son épaisseur moyenne est de 3 cm. Elle est incomplète et sa grossièreté la ferait peut-être, prendre plus justement pour un fragment de conduite.

XX

Avant de continuer l'examen de ces tuiles par celui des décors qu'elles ont reçus, il est nécessaire de se rendre compte des plans d'inclinaison suivant lesquels elles furent posées. La plupart des toitures chinoises actuelles se relèvent aux angles et celles indiquées par nos réductions de tours-*stūpa* et par la tour de Bình-sơn n'y manquent pas. Le fait est donc probable pour les nôtres; il est confirmé par les dispositions des tuiles recueillies. En effet, aucune ne présente son about sous le même angle et pour la demi-tuile D. 111, 28 *bis* (F. L.) la terminaison circulaire est transformée en une ellipse très allongée dont le plan avec le dos de la tuile offre un angle d'une acuité invraisemblable. Nos tuiles-canal donnent pour cette inclinaison, l'une un angle presque droit, l'autre un angle faiblement obtus, et les tuiles de recouvrement offrent de même un angle droit et un angle aigu. Une telle variété d'inclinaisons relatives ne s'explique que par des changements accusés dans le plan des toitures : le raccord perpendiculaire correspond alors, pour les tuiles-canal, à celles qui sont dans le plan moyen, le raccord obtus à celles des parties centrales qui creusent, l'angle aigu à celles des coins relevés.

Les tuiles de recouvrement dont la dimension est indiquée par les nombreux

abouts circulaires varient de 17 à 11 cm. de largeur et celle-ci est en général plutôt supérieure à 14 cm. La moyenne, si pauvrement indiquée, des tuiles à canal serait de 30 cm. L'examen des couvertures chinoises actuelles semble laisser croire, si ces moyennes sont exactes, que les tuiles-canal pouvaient se toucher, car l'espace d'axe en axe des tuiles rondes est aujourd'hui voisin du double de leur diamètre. Les tuiles demi-rondes de recouvrement étaient-elles posées à vif ou sur une forme de chaux? Nous n'avons aucune trace de l'emploi de cette matière, mais un long séjour dans la terre l'eût fait sans doute disparaître complètement. Cependant, l'emploi d'une matière plastique intermédiaire semble avoir été nécessaire, quelque perfection qu'on ait apportée à l'exécution du travail dans un pays à typhons où, s'engouffrant dans la moindre fissure, ce vent arrache tout, où la pluie poussée par des terribles bourrasques, remonte les plus fortes pentes, rendant par exemple tout à fait illusoire la protection de nos persiennes, parfaitement suffisantes en Europe.

Un problème plus déconcertant se pose. Comment ces toitures si délicates étaient-elles préparées à la tuilerie? Puisque l'about de chaque tuile de rive est incliné suivant un angle propre, et cela avant la cuisson, comment l'artisan a-t-il pu dresser sans erreur toutes ces tuiles spéciales et dans leur nombre nécessaire [1]? Il est vraisemblable qu'un canon très précis, d'ailleurs conforme aux habitudes d'art orientales, a dû exister, qui réglait invariablement la courbure de toute rive de toit pour une longueur et peut-être une largeur de pan déterminées. Peut-être même, comme la règle semble avoir existé en Grèce, les dimensions étaient-elles arrêtées sur des nombres toujours entiers. Ainsi un toit de *n* unités de longueur eût imposé l'emploi de *n'* tuiles-canal et de *n'* — 1 tuiles de recouvrement, réparties uniformément sur un arc dont le rayon eût été fonction obligée de *n*. On conçoit alors, qu'à la seule indication de la longueur du bâtiment, le tuileur eût pu connaître d'avance l'angle obtus de la tuile centrale, puis de proche en proche, l'angle à fixer pour chaque tuile de la tranche suivante, jusqu'à la tuile de l'angle extrême. L'opération n'eût consisté qu'en un simple coup de pouce à donner à une aiguille sur un compas à cercle muni de crans à espacements réguliers, ou bien entendu en progression arithmétique; ceci n'est qu'une simple hypothèse et rien ne permet d'affirmer qu'il en a été ainsi; mais je ne vois absolument pas comment la fabrication de ces tuiles, si réellement elles étaient différentes les unes des autres, dans un même toit, aurait pu être assurée autrement. Chaque tuile eût alors exigé une épure spéciale et compliquée [2]. J'ignore quel est le procédé actuellement employé en un cas semblable par les Chinois [3]; dans les pagodes d'Indochine, la difficulté est généralement évitée : les Chinois emploient des murs pignons qui suppriment ces angles délicats et les Viêtnamiens remplacent souvent la tuile demi-ronde par la tuile plate qui suit sans peine le plan du voligeage.

---

[1] C'est sans doute la raison pour laquelle les abouts circulaires ou triangulaires sont exécutés à part et soudés ensuite à la tuile. Il eût été plus aisé, sans cette variation de l'angle, de mouler toutes les tuiles avec leurs abouts dans un moule *ad hoc*, puisqu'il n'est guère que celles toutes voisines du coin qui doivent réellement être allongées en ellipse.

[2] Encore fallait-il que l'ordre dans la cuisson fût rigoureusement observé, car les quelques tuiles retrouvées ne semblent porter aucune marque qui eût permis de les reconnaître et de les rétablir à leur rang. Il est vrai que dans le système indiqué, l'angle marqué par le compas eût en même temps donné le numéro et par suite la place de la tuile.

[3] Mais pour ceux-ci l'embarras est bien diminué du fait que les angles seuls se relèvent, la plus grosse part de la rive du toit restant — souvent, mais pas toujours — droite et non en arc.

Ces tuiles ont reçu divers modes de décors; le premier s'est conservé dans l'art chinois actuel; il consiste dans l'embellissement de l'about. Celui-ci est tout indiqué pour la tuile-canal et sa forme triangulaire régularisait l'égouttement de l'eau; ainsi de D. 111, 341 (fig. 27). Nous savons par l'exemple D. 111, 82 (C. C.), qu'il n'est pas toujours employé et de fait il n'est pas nécessaire; il n'apparaît pas ici dans les réductions d'édifices et il fait également défaut dans les représentations données par Chavannes. Nous n'en avons rencontré en ce cas, qu'un petit nombre et surtout dans la fouille du Lycée qui ne paraît pas donner des pièces d'une antiquité aussi sûre. Nous ne possédons que les abouts d'un petit nombre de tuiles. Les unes, D. 111, 415 (Vĩnh-phúc), 542 (Liễu-giai), 29 (F. L.), sont ornées d'une rosace, de minces rinceaux et parfois de points saillants. Une autre D. 111, 272 (F. L.) est plus simple encore.

L'autre motif, l'about de tuile demi-ronde, s'impose; sans lui le raccord entre les tuiles-canal et les tuiles de recouvrement apparaît comme un trou noir déplaisant qui donne entrée au vent et qui serait, dans ce pays de vie ardente, l'asile d'une innombrable vermine. Par contre, il est tout indiqué de continuer le demi-cercle et seule une forme autre de tuile, comme celle que répètent les toitures en pierre du Cambodge ancien, pouvait amener une conception d'about différent, alors en pétale de lotus le plus souvent. Le système paraît ici avoir été général et nous le retrouvons partout. Le demi-about est exceptionnel : D. 111, 410 (Vĩnh-phúc), montre ainsi un dragon rampant à tête parente de celle du *makara* čam. Le motif classique qui orne le disque complet est une rosace à pétales, contre pétales et cœur semé de points saillants : huit pétales ou davantage en D. 111, 62 et 63 (pl. XXXIV, 2 et 3) par exemple ou parfois six : I. 29.218 (pl. XXXIV, 1). Ce motif se traduit sommairement sur nos réductions d'édifices par neuf points dont l'un au centre. L'about ne varie guère que par la saillie plus ou moins forte des pétales, parfois leur nombre et la quantité des points au centre. Tout au plus, la rosace peut-elle devenir polygonale et d'entourer d'un cercle de points. Le motif se réduit à l'occasion : D. 111, 412 (Vĩnh-phúc) montre huit compartiments ornés seulement chacun d'un point saillant. Dans un type dérivé, le cercle central augmente et les pétales atteignent alors le chiffre de 14 : D. 111, 59, 61 (C. C.). Ce type est rare. Un autre l'est bien davantage : il offre une fine rosace à feuilles obliques en D. 111, 275 c (F. L.), dont le cœur est tracé suivant les signes mâle et femelle en D. 111, 522 (Thanh-tri). Deux exemples montrent un motif réduit du type classique des quatre-feuilles : les abouts D. 111, 544 (Vĩnh-phúc) et 445 (Liễu-giai) ne présentent que le cercle et les quatre fuseaux, décorés élégamment de motifs, différents d'une pièce à l'autre.

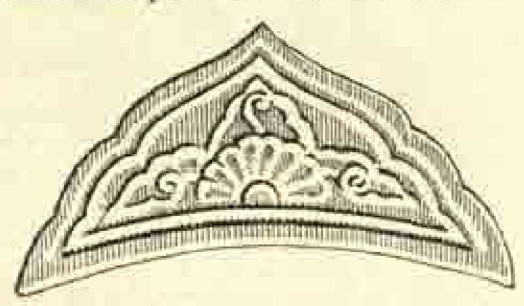


FIG. 27. — About de tuile creuse D. 111, 341. Liễu-giai. — Échelle : 0 m. 20 p. m.

La terminaison D. 111, 521 (Thanh-tri) offre le dragon à tête de *makara* également cher à cet art, dans un cercle de points et nous le retrouvons plus tard, mordant toujours une perle, dans une pièce plus curieuse du même genre D. 111, 520 où l'about, qui correspond à une demi-tuile voisine de l'angle, est demi-circulaire avec son diamètre de bordure vertical. Le même dragon se revoit, mais de caractère nettement chinois, sur un about verni de ton brun, D. 111, 411 (Vĩnh-phúc).

Enfin, deux exemples uniques montrent un motif floral D. 111, 65 (C. C.), et une curieuse petite tête de lion D. 111, 60 (*id.*) extrêmement stylisée. Un dernier, incomplet, D. 111, 303 (Vĩnh-phúc), montre une autre tête, moins ornemanisée, mais qui, comme la précédente, est entourée d'un cercle de boutons. Tous ces abouts de tuiles sont moulurés.

Ce n'est pas le seul décor que reçoive la tuile terminale ; cet art possède en propre

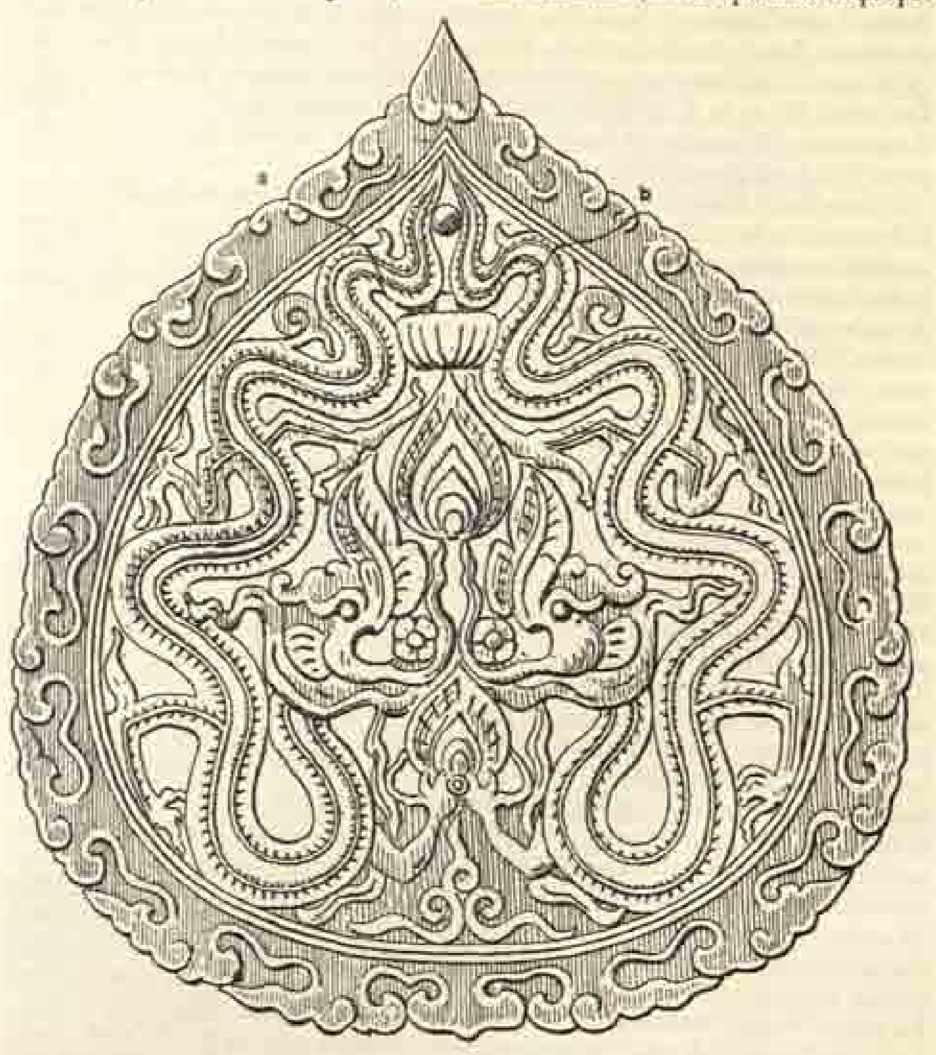


Fig. 28. — Antéfixe ajourée D. 111, 69 (C. C. Hanoi).
Le point manque et a été restitué hypothétiquement au-dessus de la cassure *a-b*.

une disposition originale qui devait être d'un effet charmant et qui n'a laissé nulle trace, ni dans l'art chinois, ni dans l'art viêtnamien. La tuile de rive demi-ronde, et exceptionnellement la tuile plate, D. 111, 485 (Vĩnh-tuy), recevait, à quelques centimètres de son bord, une antéfixe dont la répétition formait comme une crête sur le bord du toit. De ces antéfixes, nous possédons et nous avons vu un grand nombre de fragments, parfois importants; aucune n'est entière et nous n'avons conservé qu'un seul exemple portant la base d'une de ces antéfixes : D. 111, 85

(C. C.). Cette rareté ne doit pas étonner parce que l'antéfixe n'est pas mieux fixée à la tuile que l'about ; préparée à part, elle fut seulement appuyée par son pied sur la terre humide et maintenue en place par un épaulement de glaise. La tuile dépourvue de sa rosace et de son antéfixe, insuffisamment cohérentes pour résister à la ruine, perd tout cachet propre ; elle dut, par suite, être négligée des terrassiers intéressés à nos primes. Le fragment D. 111, 85 prend de ce chef une valeur toute particulière et sans la conservation de ce débris et des fausses-tuiles de la tour de Binh-so'n, cette disposition si intéressante et propre à cet art serait demeurée lettre morte. Un autre fait, cependant, eût pu mettre sur la voie : c'est la présence d'une série de mortaises circulaires de deux en deux tuiles sur la pièce D. 112, 101 (C. C., pl. XXXVI, 3) et l'existence du curieux fleuron adaptable D. 111, 55 (*id.*, pl. XV, 4) qui ne peuvent guère s'expliquer autrement.

La rareté des tuiles conservées nous empêche de savoir comment ces antéfixes escaladaient l'angle du toit. Il est probable que la combinaison la plus simple fut employée ; elle dut être d'un effet fort riche : l'antéfixe restait sans doute constamment verticale, alors que la tuile se relevait en s'approchant de l'arête d'angle, et sa pose devait être réglée par la même méthode qui fixait l'inclinaison de l'about par rapport à toute la tuile.

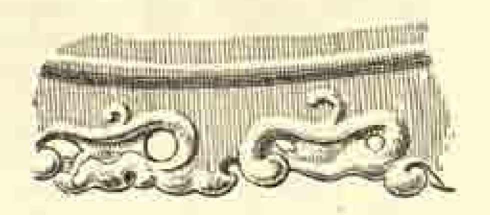


Fig. 29. — Bordure d'antéfixe D. 111, 69. (Voir fig. 28.)

Nous ne sommes pas mieux renseignés sur le nombre des antéfixes. Le plus vraisemblable est que chaque tuile de rive reçut la sienne. Si l'on tient compte des moyennes obtenues pour les diverses tuiles et pour les antéfixes, on constate que la largeur de ces dernières dépassait sensiblement celle d'une tuile ronde, mais laissait encore un espace suffisant jusqu'à l'antéfixe voisine. Je ne pense pas qu'il y ait lieu d'attacher d'importance au fait que sur telle réduction de toiture, D. 112, 101 (C. C., pl. XXXVI, 3), l'antéfixe ne se place que de deux en deux tuiles et c'est sans doute un simple arrangement pour simplifier l'exécution de ces détails minuscules.

Les antéfixes de rive — nous les appellerons ainsi pour les distinguer d'éléments analogues qui paraissent avoir été utilisés en crêtes faîtières — sont ornées seulement sur la face antérieure. La masse générale est formée d'une feuille à peine lancéolée et le motif de décor constitué de deux phénix, D. 111, 68 (Q. C. C.) ou de deux dragons D. 111, 69 (Q. C. C., pl. XXXVI, 5 et fig. 28 de la page précédente) qui étaient affrontés tandis que leurs queues s'opposaient. Il est souvent difficile, en raison de la petitesse des fragments recueillis, de savoir s'il s'agit de dragons ou de phénix.

Ces derniers semblent plus fréquents ; le dragon paraît de préférence employé quand l'animal doit être unique, ses replis permettant plus aisément de remplir l'espace nécessaire.

Quel que soit le décor, la bordure reste la même. C'est un motif original de feuilles décoratives couchées, très mouvementées. Un croquis pris sur la pièce D. 111, 69 (*id.*) [fig. 29], en rendra mieux compte qu'une description d'ailleurs presque impossible.

XXIII

Un des points les plus délicats, dans la couverture en tuiles demi-rondes, est la combinaison des faîtes et des arêtes. Le recouvrement exige des pièces extrêmement compliquées, la simple juxtaposition sur des parties droites aux faîtes et aux arêtes laissant des passages aux infiltrations de pluie fouettante; le problème devient presque impossible avec des angles relevés. Nous avons dit que les Chinois ont résolu la difficulté au moyen de solins de chaux et depuis des temps très anciens; car on voit des indications de ce genre dans les grottes de Long-men[1]. Nous ignorons complètement ce que nos constructeurs ont fait ici. Il eût fallu surveiller la fouille de près et observer le moindre débris trouvé, pour rencontrer — peut-être — la pièce informe qui eût donné la solution du problème. Mais le travail exécuté n'était nullement effectué dans un but de recherches archéologiques et un semblable souci ne pouvait être exigé des conducteurs de travaux. Nous ne pourrons donc signaler qu'un certain nombre de fragments qui ont pu remplir ce rôle, sans espérer nous rendre un compte exact de leur emploi.



Fig. 30. — Antéfixe de type anormal. D. 111, 66 (C. C. Hanoi).

Nous rencontrons deux sortes de motifs qui peuvent avoir servi de garniture de faîte ou d'arête. L'un semble conservé par quelques débris de terre blanche, peinte d'écailles vertes et brunes et sans doute émaillées, en forme de tuile large et convexe, semi-circulaire peut-être, avec sur l'axe un décor de petites crosses. Dans le même esprit, nous trouvons un reste de faîtage de terre cuite rouge, à angle très obtus dont le décor d'ensemble figure une suite de tuiles angulaires à extrémité légèrement relevée et dont les plats sont gravés de larges motifs : D. 111, 599 (C. C.).

L'autre est un groupe important d'antéfixes qui dans leurs débris paraissent très analogues aux antéfixes de rive, mais sont cette fois décorées sur les deux faces. Leur rôle d'antéfixe d'arête, peut-être faîtière, est garanti par le rapprochement des trois pièces D. 111, 229 (Vinh-phúc), 77 (C. C.) et D. 111, 79 (*id.*), qui montrent, la première une antéfixe à deux faces presque complète, ornée du beau phénix, la seconde la patte d'un phénix analogue et le bas des volutes qui forment le support de l'antéfixe précédente, et la dernière le raccord de ces volutes avec une tuile faîtière. Ces antéfixes comme décor, ne semblent pas différentes de celles de rive.

Quelques-unes de ces pièces présentent une indication spéciale et intéressante de pose. D. 111, 527 (Thanh-tri), est un de ces pieds d'antéfixe d'arête. La tuile de support est carrée, 18 cm. × 18 cm. × 2 cm. elle est incurvée en un cylindre dont les génératrices sont dans le sens du plat de l'antéfixe, avec une flèche de

[1] E. Chavannes, *loc. cit.*, fig. 391, pl. CCLXIX (du Ier au VIIIe s.).

15 cm. Sous l'antéfixe pénètre une mortaise rectangulaire de 7 cm. sur 5 cm. où s'engageait le tenon de la pièce en rapport, bois ou terre cuite : des trous percés face à face, avec une broche dans la terre encore molle, permettaient de fixer ensuite l'antéfixe en place, au moyen d'une cheville qui traversait mortaise et tenon.

Une antéfixe à double côté de ce genre offre un curieux problème. C'est la pièce D. 111, 66 (C. C., fig. 30, voir page précédente). Elle n'a par elle-même rien d'extraordinaire et présente le système de décor en dragon unique, moulé sur les deux faces et percé après coup de quelques trous pour l'alléger. La tuile de support, faiblement courbée, présente 17 cm. de large. L'étrange est que le dessous de cette tuile (D. 111, 66, fig. 30) est orné d'un motif de frise perpendiculaire aux génératrices, et ce décor ainsi placé devait nécessairement demeurer invisible. Si l'on tient, faute de meilleure explication, à reconnaître dans cette pièce une antéfixe de crête, il faut supposer que cette ornementation par en dessous est un accident, que la tuile ciselée ainsi avait été destinée à un autre usage et que son rôle fut changé entre le moment où elle fut sculptée et celui où elle fut cuite. Mais cette interprétation trop facile n'explique pas grand chose, car à quoi eût pu servir cette tuile ornée de ce côté et en ce sens ? Il est à craindre qu'un tel problème demeure sans solution, si quelque découverte, d'ailleurs bien improbable, ne vient expliquer cette bizarre disposition.

XXIV

Un autre motif très gracieux appartient également aux toitures. Ce sont des oiseaux très joliment sculptés qui furent trouvés en très grand nombre près du Champ de Courses (pl. XXXVII). Nous en possédons une vingtaine de fragments et il nous en fut présenté beaucoup d'autres. Une tuile à faible courbure D. 111, 188 (Đại-yên) porte la queue de l'un de ces oiseaux tandis que des fragments semblables adhèrent aux oiseaux D. 111, 88 et 95 (C. C.), le bord de la tuile étant à 3 cm. du jabot de l'animal. La place relative de ces oiseaux n'est donc guère douteuse. Mais quel est leur rôle réel ? Sont-ils venus former une crête très spirituelle à la toiture [1] ou vinrent-ils constituer un décor amusant d'arêtes [2] ? Nous ne savons.

Une de ces pièces présente un caractère spécial et pourrait indiquer l'origine possible de ces motifs. Le fragment D. 111, 418 (Vĩnh-phúc), n'est pas simplement un oiseau, mais une petite figure de *kinnara* ornée d'un collier de grelots.

Tous ces oiseaux paraissent à peu près identiques et nous les étudierons plus loin, avec les autres représentations d'êtres vivants. Trois sont un peu différents : l'un, D. 111, 124 (C. C.), a les ailes ramenées sur le corps, tandis que chez les autres elles sont légèrement soulevées comme d'un coq qui va chanter. Un autre D. 111, 245 (Vạn-phúc), peut avoir porté quelque objet sur le dos. Enfin D. 111, 165 (Vĩnh-phúc), si l'on en juge par le morceau insuffisant qu'on nous a apporté, se présente à plat ou aux trois-quarts à plat et serait ainsi encore un peu plus difficile à comprendre que les autres.

Quelques éléments se rapporteraient à un système plus banal. Nous avons une pièce ou deux qui paraissent des débris de faïence émaillée en blanc ; l'un, D. 111, 308 (Xuân-tảo) est une extrémité en forme de vase élégant.

---

[1] On ne peut rien tirer de la présence d'oiseaux sur de nombreux toits des représentations de Chavannes, car nombre d'entre elles et spécialement la figure 77, pl. XLVI, *loc. cit.*, y mêlent d'autres animaux qui jouent et semblent indiquer ici qu'il s'agit seulement de fantaisies du dessinateur.

[2] On trouve parfois en Chine, à cette place, une série de petits animaux dressés sur les tuiles qui se suivent sur l'angle.

XXV

Les pièces que nous allons examiner maintenant ne semblent guère pouvoir se rapporter qu'aux crêtes, soit pour leur forme, soit pour leur poids considérable. On conçoit en effet que dans une toiture seul le faîte par son horizontalité et la façon puissante dont il est soutenu puisse recevoir de lourdes charges [1].

Une de nos pièces D. 111, 222 (Ngọc-hà) est une énorme antéfixe en terre rouge à deux faces dont il ne reste que le pied ; le peu de décor qui subsiste permet de supposer une composition analogue à celle des antéfixes ordinaires déjà décrites. Les dimensions sériennes devaient atteindre en hauteur et en largeur 75 cm. et 60 cm. avec une épaisseur de 14 cm., soit un poids approximatif de 80 kg.

L'énormité de telle de ces pièces est accusée encore par l'exécution d'un simple rinceau de bordure en D. 111, 456 (Liễu-giai), qui a près de 8 cm. d'épaisseur et par un autre fragment semblable et de même origine D. 121, 27 qui cette fois est en pierre et indique une pièce encore plus lourde.

Un autre fragment D. 111, 223 (Ngọc-hà, pl. XXXV, 1) est peut-être aussi une base d'antéfixe ajourée en terre noire ; il y reste un beau motif de lotus ; mais tout a disparu de l'image divine que sans doute la fleur supportait.

Faut-il voir des cornes faîtières dans les grandes têtes d'oiseau que nous avons recueillies, malheureusement jamais complètes? Si l'on réunit les renseignements fournis par diverses pièces, il résulte que cette tête d'oiseau avait le bec long et crochu une crête sur le bec ou sur le front, les yeux cornus [2], des fleurs qui pensaient aux deux côtés du bec, près des commissures et plusieurs grandes masses de plumes retroussées derrière la tête, comme celles du canard mandarin. La surface creuse qu'elles déterminent en arrière était décorée d'un simple motif consiant au trait. La pièce D. 111, 189 (Đại-yên) est un des morceaux les plus caractéristiques ; il montre l'œil cornu, le bec long et crochu, la crête et les fleurs pendantes. Sur la pièce D. 111, 488 (Vĩnh-tuy), le bec triangulaire est bien accusé, mais il n'en reste que le départ. Des côtés tombent des motifs floraux et il y avait une corne au front. Un autre D. 111, 489, du même village, moins complet en avant, l'est davantage en arrière et explique les deux énormes morceaux D. 111, 124 et 579 (C. C. et quadrilatère dudit). La pièce D. 111, 489 présente l'intérêt particulier qu'elle indique le mode de pose. La lourde masse qui possède ici 31 cm. de haut se termine en bas, par une partie carrée de 15 cm. sur 15 cm. percée d'un vide cylindrique de 6 cm. qui n'est pas dans l'axe. Transversalement deux trous permettaient de passer des liens qui se fixaient sur la tuile de support.

Le rôle important de ces pièces et leur multiplicité est accusé, en plus du nombre des éléments recueillis, par la fréquence des crêtes de bec d'oiseau que nous avons rencontrés. Citons seulement D. 111, 67 (pl. XXXVII, 3, C. C.). Un autre fragment D. 111, 70 (C. C., fig. 29) qui paraît de même nature par un contour typique est orné différemment et, au lieu de simples motifs ornementaux, présente à nouveau le dragon ou le phénix relevant la tête. Une autre pièce des plus curieuses D. 111, 490 (Vĩnh-tuy), est une tête de dragon d'un caractère très particulier. Le mufle très allongé présente quelques rapports avec un museau de cheval et offre de grandes

---

[1] C'est d'ailleurs suivant ce principe qu'est conçue la décoration des toits actuels des pagodes chinoises où toute la masse d'ornements lourds est portée par le faîtage et seulement en dehors de lui par les murs-pignons.

[2] Nous appelons ainsi cette forme de l'œil constante dans les arts d'origine indienne qui prolonge le globe saillant par une sorte de motif en spirale donnant à l'ensemble la silhouette d'une larme couchée.

dents rangées en ligne en avant. Mais la bouche a deux crocs et la tête possédait des cornes. Le cou, circulaire, est mince; malheureusement la base d'attache fait défaut.

D'autres fragments pourraient être rapportés à un autre type de corne faîtière. Ici encore nous n'en avons que l'extrémité. Le motif consiste en un double corps de serpent aux replis ondulés et serrés, garni sur son contour de la même fine bordure qu'ont les antéfixes. Le morceau le plus important D. 111, 90 provient de Đại-yên. Il en existe deux autres, comme le premier en terre rouge, trouvés au Champ de Courses : D. 111, 53 et 54, un troisième qui a peut-être la même provenance, mais a perdu son numéro-étiquette d'origine est identique, mais exécuté en terre blanche émaillée de vert.

Faut-il voir encore une corne faîtière dans la tête de dragon à trompe de Giảng-võ, D. 111, 259 (pl. XVII, 4), en terre rouge, d'un dessin si énergique?[1]. On ne conçoit guère sa place ailleurs, sinon, ce qui revient à peu près au même, terminant le corps d'un chimère ornant les angles relevés d'une toiture. Cependant, la rareté relative[2] de cette pièce que les terrassiers n'eussent pas négligée semble indiquer pour elle un rôle restreint dans la couverture et ce sont les cornes faîtières qui y abondent le moins.

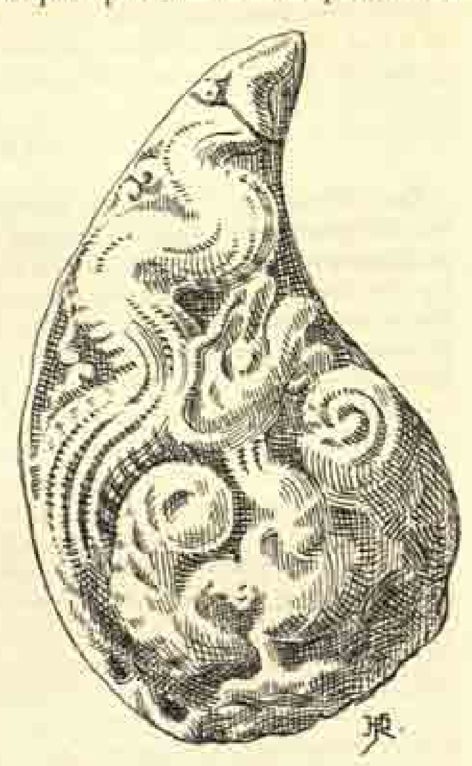


FIG. 31. — Motif de crête. Dragon ou phénix. D. 111, 70 (C. C. Hanoi).

Une autre pièce D. 111, 224 (Ngọc-hà), d'un dessin très curieux, ne se comprend guère encore que dans le rôle de corne faîtière. C'est une volute mince très ajourée où se glisse un corps de serpent. Elle fut exécutée en deux feuilles de terre grise assemblées après coup. Elle entretient une certaine ressemblance avec les volutes de nuages qui terminent le faîte des pagodes viêtnamiennes.

Enfin nous trouvons encore dans un autre fragment D. 111, 191 (Đại-yên), une grosse volute enroulée sur elle-même qui appelle le même motif et aurait pu jouer un rôle analogue.

XXVI

Quelques morceaux semblent correspondre à des décors de couronnement qui conviendraient mieux à un édifice à axes égaux qu'à une construction en longueur D. 111, 424 (Vĩnh-phúc) est une sorte d'épi terminé par un tenon circulaire. Il est assemblé à la chaux — c'est le seul exemple que nous ayons jusqu'ici de l'emploi du mortier — dans une masse courbe importante dont le diamètre avait près de

[1] Elle est donnée en plus grand au *BEFEO*, XXI, pl. XIX, après p. 162.
[2] Nous n'avons recueilli qu'une pièce semblable plus petite, D. 111, 133 (Vĩnh-phúc).

40 cm. Moins considérable, la pièce D. 111, 428 (Vinh-phúc) est ornée de feuilles serrées analogues à celles de D. 111, 95 (C. C.); c'est une masse sphérique percée d'un canal cylindrique qui permettait de l'enfiler sur une tige centrale. Cette pièce donnerait le sens d'un motif de décor analogue : D. 111, 427 (Vinh-phúc), de même origine, sphérique, mais creuse, et dont le décor semblable fut percé obliquement de trous de l'extérieur à l'intérieur, par une tige circulaire de 4 à 5 mm. de diamètre. On ne conçoit guère le rôle de ces trous que comme mortaises destinées à recevoir ces ornements en fil de fer que les Chinois emploient encore pour donner un aspect plus vivant aux êtres qui garnissent le faîte de leurs pagodes.

Enfin c'est peut-être encore à un système de couronnement de cette nature qu'il faut rapporter les élégantes feuilles finement ciselées, trouvées en un certain nombre de points : D. 111, 430, 132 (Vinh-phúc, C. C.), etc.

XXVII

Nous étions dans l'hypothèse; entrons maintenant dans l'inconnu. Une pièce qui fut grandement employée dans ces constructions mystérieuses est restée un problème pour nous. C'est un dragon trapu, à deux pattes seulement, posé sur un support carré qui se confond avec son corps et qui est recouvert d'écailles. Ce dragon bizarre se présente sous deux types. Le premier rappelle les dragons d'échiffre de perrons et il est allongé horizontalement; pour le second, au contraire, le support carré s'étire en hauteur. Mais ce n'est pas la seule différence. La première série, représentée par trois pièces complètes D. 111, 263 (pl. XXXV, 4), D. 111, 9, 254 et 192 (Kim-mã, Khánh-xuân et Đại-yên) et par de nombreux fragments reconnaissables à ce détail même, montre au sommet de la tête une mortaise bizarre traitée en trilobe irrégulier dont le plus petit élément peut être remplacé par un rectangle allongé. Nous ne connaissons pas le rôle de cette mortaise spéciale et nous n'avons jamais rencontré de pièce portant le tenon correspondant. Aussi bien l'assemblage des deux pièces serait-il des plus délicats. Il s'agit donc, plutôt, d'un simple trou destiné peut-être à recevoir une pièce métallique dont la forme serait imposée. Un détail de l'exécution intérieure n'apporte aucune lumière nouvelle au problème et ne fait que le compliquer. La pièce est divisée, dans la hauteur, par une cloison qui sépare complètement les deux côtés d'avant et d'arrière, et ce dernier compartiment est percé d'un trou au bas de la face postérieure. Peut-être la cloison n'est-elle qu'un simple renfort pour éviter une déformation à la cuisson; mais quel est le rôle du trou? Laisser l'air s'échapper sans faire gondoler la pièce?

L'autre système ramasse le dragon sur un support étroit et la queue se superpose presque à la tête. Nous ne possédons que deux de ces pièces, l'une petite et complète D. 111, 546 (Vạn-phúc), présente la même particularité de division intérieure. Trois trous circulaires en face les uns les autres, dans le pied rectangulaire, correspondent sans doute au passage d'une large cheville de maintien. Le second D. 111, 193 (Đại-yên, pl. XXXV, 2), est une grande pièce qui se composait de deux morceaux unis par une mortaise. La seconde partie est la queue presque verticale qui manque. Cette pièce a été grossièrement réparée par les Viêtnamiens et les arrangements intérieurs sont devenus invisibles. Le dessus de la tête, dans ces deux pièces, ne porte que deux mortaises circulaires qui répondent probablement à la pose de fines cornes de cerf, assez habituelles au dragon chinois.

Une tête d'un de ces dragons du type 193, d'un beau caractère mais malheureusement incomplète, présente la particularité d'être couverte, comme des tavelures d'une peau de panthère, par des rosaces de points, un formant centre et six autres

autour, tous gros, puis un cercle de points intermédiaires et enfin un ou deux de petits (D. 111, 326, Liêu-giai).

Toutes ces pièces sont en terre noire. Le nombre des fragments recueillis indiquerait une légère prédominance pour le premier type, D. 111, 263. D'autres fragments en terre émaillée de vert ou de jaune pourraient provenir de pièces semblables; le fait est certain pour l'une au moins, une belle patte qui se détache sur le même champ d'écailles, D. 111, 168 (Vĩnh-phúc).

Deux ou trois autres fragments aussi mystérieux méritent encore d'être signalés. L'un, D. 111, 206 (Hữu-tiệp, pl. XXXV, 3), est un cube de terre noire, lisse sur deux faces opposées, orné sur les deux autres d'un cadre qui enferme, entre quatre boutons, une rosace à feuilles obliques d'un dessin charmant.

Un autre, D. 111, 196 (Ngọc-hà, pl. XXXVIII, 3) en terre rouge est un fragment d'un parallélipipède à base rectangulaire dont les angles sont ornés d'antéfixes ordinaires en dragon qui s'appliquent et se ploient sur l'arête : le fond est orné de rinceaux.

Un troisième fragment, en terre noire, D. 111, 225 (Ngọc-hà) est une pièce à jours décorée de rinceaux, peut-être un fragment d'une grosse crête évidée dont le raccord se ferait par la mortaise réservée dans la cloison transversale, derrière la rosace.

Un autre fragment offre une patte de monstre serrée sur une boule en spirale entourée de flammes, sculptées sur les deux faces. Cette pièce s'explique mal, si ce n'est un membre détaché d'un dragon de faîte ou d'angle (D. 111, 197, Đại-yên).

XXVIII

Notons encore plusieurs têtes de lion de terre rouge, d'un aspect différent des pièces antérieures, mais entre elles du même esprit : D. 111, 86 (pl. V), 327, 461, 589, 590 (C. C., Liêu-giai, Kim-mã, Vạn-phúc et village du Pont de papier). Elles sont terminées en arrière par une face verticale plate, tandis qu'un trou qui correspond à leur gosier semble indiquer pour ces pièces un rôle de gargouille. Leurs yeux avançants sont abrités par des paupières très saillantes; entre celles-ci une languette porte parfois un caractère chinois [1]; des trous près des mâchoires peuvent avoir reçu des décors indépendants.

Une tête, beaucoup plus grosse et d'un dessin moins accentué : D. 111, 491 (Vĩnh-tuy) semble correspondre à une gargouille de noue. Elle est appuyée en arrière à un demi-cylindre qui devait poser sur la tuile de l'arête creuse et compléter le large canal circulaire de 18 cm. de diamètre qui se fut dégorgé par la gueule même du lion, si notre hypothèse est exacte. La pièce montre les mêmes trous sous les yeux.

XXIX

Nous avons examiné d'une façon aussi serrée que possible les fragments de cet art inconnu qui ont été retrouvés jusqu'à cette heure; voyons maintenant d'une manière générale comment leur décoration est conçue. Il est regrettable qu'aucun débris ne nous ait conservé quelque profil de cette architecture disparue, en dehors des maigres éléments que nous offre la tour de Bình-sơn. C'est là un élément qui pour être de nature ingrate et le plus souvent négligé demeure toujours très sûr;

---

[1] 王 = « royal ».

il est bien plus aisément appréciable que la différenciation des décors, car ceux-ci se transportent facilement d'un art à un autre et leur similitude peut être, même dans des civilisations différentes, le résultat de simples rencontres d'esprits inventifs. Mais nous sommes complètement privés, ici, de ce moyen de contrôle.

Parmi les motifs semi-géométriques qui entrent dans la composition de l'ornementation purement architecturale, nous n'en rencontrons qu'un seul : il est d'un caractère tout particulier et son origine paraît difficile à déterminer sûrement; peut-être faut-il la chercher dans le lotus, mais alors bien bizarrement déformé. Les pièces D. 112, 199 (Đại-yên, fig. 32), 268 (Xuân-tảo), Liễu-giai), 248 (Vạn-phúc, pl. XXXVI, 1), en donnent de bons exemples.

Pour la décoration florale, il faut distinguer entre les éléments architecturaux et les vases. Autant elle semble à l'occasion naturelle dans ceux-ci, autant elle est nettement conventionnelle dans les éléments de constructions.

Dans ces derniers, aucun souvenir franc de la plante vivante ne se révèle. A de

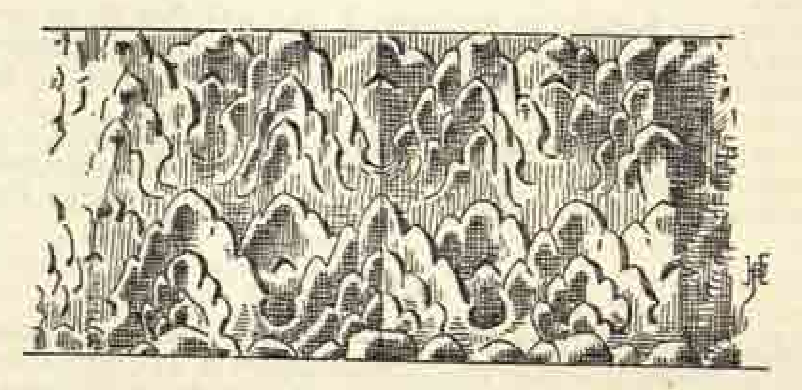


Fig. 32. — Détail de décor D. 112,199. (Tannerie, Hanoi.)

rares exceptions près, ce sont plutôt des arabesques que des végétaux, fussent-ils seulement observés de loin. Et le même parti purement décoratif existant dans l'animal, il est souvent fort difficile pour les débris de petites dimensions de savoir s'ils proviennent d'un rinceau ornemental, de la queue d'un dragon ou de l'aile d'un phénix. A ce propos, le décor immuable qui entoure les antéfixes est caractéristique : c'est un jeu de courbes et il faudrait une imagination bien vive pour y trouver le moindre souvenir de quelque plante. Il en est de même des pièces D. 111, 67 (C. C., pl. XVI, 3), D. 111, 76 (*id.*), entre tant d'autres. Seules les grandes dalles décoratives du type 1 A se rapprochent davantage de la composition florale ordinaire ; elles sont encore conventionnelles au plus haut point : D. 111, 48 (Q. C. C., fig. 10). On retrouve les mêmes rinceaux spéciaux sur une échiffre de perron D. 121, 53 dégagée dans les fouilles de l'avenue Van Vollenhoven à Hanoi (fig. 33).

Nous avons dit que l'animal n'était pas moins artificiel. Aussi bien d'ailleurs est-il ou complètement irréel comme le dragon ou le phénix, ou, s'il appartient à la nature, est-il presque aussi inconnu du sculpteur parce que son habitat est fort éloigné, comme c'est le cas pour le lion. Il en est à peu près de même pour l'éléphant, bien qu'il ne faille guère descendre vers le Sud pour le rencontrer ; il est du reste interprété bien plus fidèlement. Mais nous sommes le plus souvent en pleine fantaisie ou plutôt en pleine tradition : voyons ce qu'elle a donné.

Écartons rapidement, d'abord, la question de l'éléphant et du lion. Du premier, nous possédons un exemple D. 112, 17 (Q. C. C.), en ronde bosse, soutien possible

d'un brûle-parfum dont les supports au nombre de six apparaissent sur son dos : encore notre animal a-t-il perdu les pattes de devant et une partie de la tête. Il est assez médiocre et les pattes de derrière sont plutôt mouvementées comme celles des autres quadrupèdes et non dans la ligne lourde et un peu informe des massives pattes de l'animal. L'ancienneté de la pièce est douteuse d'ailleurs, et il n'est pas besoin de s'y arrêter.

Je ne parlerai guère non plus du lion à tête presque humaine D. 111, 210 (Hữu-tiệp) dont l'ancienneté n'est pas certaine et qui d'ensemble est purement conventionnel. Des têtes de lion que nous possédons, l'une D. 111, 226 (Ngọc-hà), ronde, à la crinière qui s'allonge avec raideur, aux sourcils brusquement retournés est des plus médiocres et la mâchoire sans caractère lui ôte beaucoup d'effet. Les autres, au contraire, sont fort belles d'accent, surtout de face : D. 111,

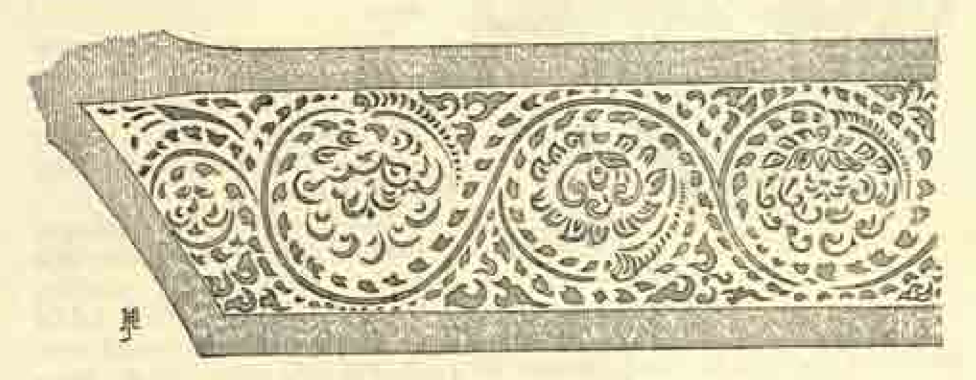


FIG. 33. — Décor d'une échiffre du perron. Fouilles ; av. Van Vollenhoven, Hanoi.

86 (C. C., pl. V), 461 (Kim-mã), moins heureuses de profil, D. 111, 589 (Van-phúc) 590 (village du Pont de papier) ; celle-ci possède des trous profonds au-dessus des yeux et leur creux appelle les vrilles en fil de fer dont nous avons parlé.

XXX

Le dragon est représenté par de nombreux exemples. Nous rencontrons cet être fictif principalement en deux points. Il forme le motif de ces étranges pièces à base rectangulaire : D. 111, 263 (Kim-mã, pl. XXXV, 4) et 193 (Đại-yên, pl. XXXV, 2) où il est réduit à une tête, deux pattes et une queue massive. Il est développé en corps onduleux, sur les dalles de placage et sur les antéfixes où nous ne le trouvons rarement complet.

Dans le premir cas, il convient de noter tout d'abord qu'il est tout entouré de flammes et sans doute plutôt de nuages, visibles surtout aux épaules. La tête est d'un caractère puissant mais lourd, le mufle court, arrondi, les narines gonflées. L'oreille est en cornet, la patte est d'un dessin médiocre à quatre griffes : D. 111, 263 (Kim-mã, pl. XXXV, 4). Le sourcil surtout dans le type vertical est accusé par des mèches épaisses et sur le front dût s'élever une paire de cornes de cerf. Il y a là un type très constant, affirmé dans sa continuité par un grand nombre de débris acquis ou qui nous furent présentés.

Le dragon des dalles D. 111, 1 (Cô-loa), possède seulement deux pattes visibles, une postérieure surtout : sa langue est en spirale ou bien une vapeur sort de sa bouche. Il se présente mèches et barbe flottantes, des épines au dos, le nez retroussé, mais sans cornes.

Jusqu'ici, le type n'est pas différent du dragon chinois, ni du dragon viêtnamien, son proche parent. Sur les antéfixes, l'image si elle est seule, est des plus contournées et la gueule qui présente un rictus accusé mord une boule, une perle sans doute. Mais, fait particulier, le museau se termine par une large corne inclinée en avant, ornée d'un corps de serpent ondulé. Ce détail est particulièrement net, sur la pièce D. 111, 66 (C. C., fig. 30 et 34), et cela est sans rapport avec le dragon chinois.

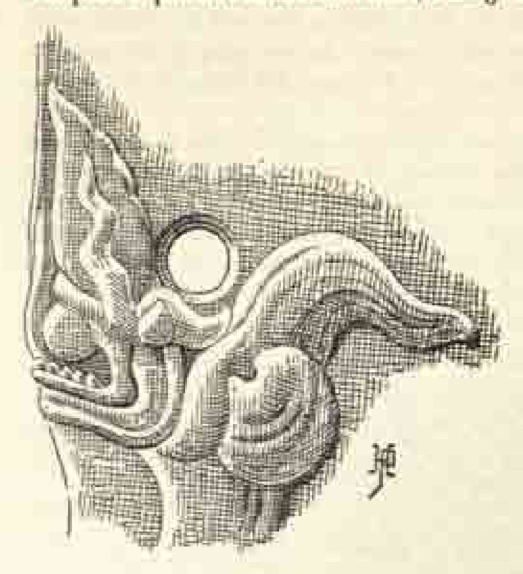


Fig. 34. — Tête de dragon sur la pièce D. 111, 66 (C. C. Hanoi).

Nous retrouvons le même petit dragon contourné avec la même tête étrange, sur la matrice D. 111, 289 (Vĩnh-phúc, fig. 33), et dans la pièce D. 111, 209 (Hữu-tiệp, pl. XXXV, 5)[1].

Faut-il voir une tête de dragon dans la belle pièce signalée déjà comme corne faîtière possible, D. 111, 259 (pl. XXXVIII, 4)? La corne serait alors nettement remplacée par une véritable trompe dressée qui éveille l'idée du *makara*, tel du moins

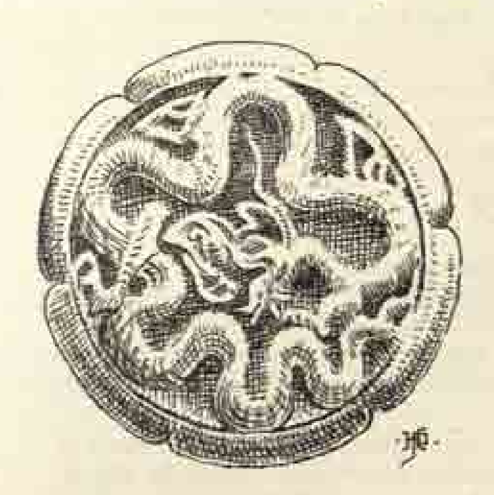


Fig. 35. — Dragon serpentiforme sur empreinte de la matrice D. 111, 289 (Vĩnh-Phúc).



Fig. 36. — Partie de tête de dragon en bas-relief D. 111, 165 (Vĩnh-phúc).

que les peuples indochinois l'ont compris, et ceci encore nous écarte davantage du dragon chinois.

---

[1] Cette remarquable brique vernie D. 111, 209 (Hữu-tiệp) est donnée en plus grand au *BEFEO* XXI, pl. XIX, après p. 162.

XXXI

Le phénix est dans les antéfixes rarement complet et il n'est guère que les pièces D. 111, 73 (C. C.) et 299 (Vĩnh-phúc), pour nous permettre de l'examiner d'ensemble, il a un bec de rapace, dominé par une sorte de crête (fig. 34); la queue ondule et se replie pour tenir la place du corps serpentin du dragon, tandis que les pattes longues posent à terre. Un fragment, D. 111, 164 (Vĩnh-phúc, fig. 36), accuse bien la forme de la tête, non différente de la grande pièce si remarquable D. 111, 189 (Đại-yện, pl. XXXVIII, 5) elle y ajoute le détail de la fleur qui tombe du bec, disparue sur celle-ci où ne subsiste que sa tige ondulée. C'est la tête du même oiseau bien distinctement, et par suite sans doute encore la tête de phé-

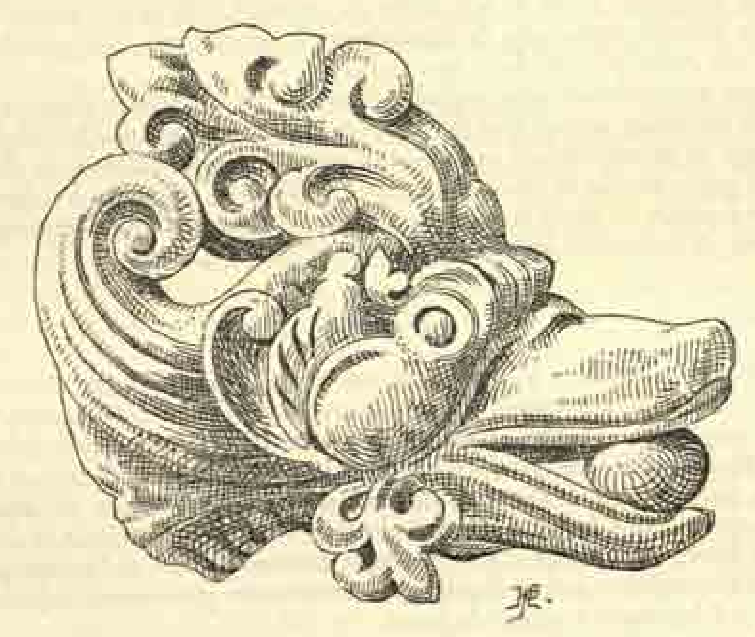


Fig. 37. — Tête de dragon à bec d'oiseau en ronde-bosse. D. 111, 117 (C. C. Hanoi).

nix qui vient servir de corne faîtière dans les exemples D. 111, 189 (Đại-yên, pl. XXXVIII), 488 et 489 (Vĩnh-tuy).

Pour les oiseaux des tuiles, nous ne savons s'il faut y reconnaître encore des phénix. Rien ne s'y oppose, tant ils sont conventionnels; on doit cependant remarquer que le bec large n'est plus celui d'un rapace mentionné auparavant, mais bien plutôt un bec de canard et l'animal détient aussi quelque ressemblance avec cet oiseau de volière qu'on appelle le canard mandarin (fig. 37).

Quant à la figure humaine, nous sommes bien mal placée pour l'examiner. Son emploi d'ailleurs paraît avoir été extrêmement rare et, en dehors des *buddha* des briques D. 111, 7 (Nhạn-tháp), d'un about de tuile orné d'une tête de démon cornu (?) D. 111, 303 (Vĩnh-phúc) et de la grosse tête D. 111, 30 (Đàm-xuyên), nous n'avons guère que les petites figures aux vêtements longs qui se trouvent sur une des pièces analogues aux fabrications de Bát-tràng (pl. XXVIII et XXIX). On en retrouve encore, dans la base de colonne de Vạn-phúc citée plus haut (*BEFEO*, XL, pl. XLVII B). Ces musiciens sont extrêmement curieux; leurs instruments sont très

variés, mais rentrent dans ce que nous savons des orchestres locaux; par contre leur costume surprend et l'on ne se serait jamais attendu à voir des anciens Việt-namiens ainsi vêtus, au moins si l'on en juge par leur apparence actuelle. La coiffure surtout est surprenante avec l'énorme chignon présenté de face en plusieurs plans au sommet de la tête. Ces personnages sont en outre précieux par la garantie d'ancienneté qu'ils apportent aux représentations de *stūpa* en faïence de Bát-tràng qu'on aurait pu croire plus récentes que les autres. Les porteurs sous la pièce I. 23571 (pl. XXVI) confirment les indications apportées en ce sens, par le dragon incomplet et la bande horizontale typique de bordure, de même que par les dragons des panneaux verticaux de la pièce de gauche dans la même planche. Nous avons donc à retenir pour ces figures, l'importance du costume, fait normal dans un pays qui comme le Tonkin possède un hiver parfois assez pénible, mais dont l'épaisseur surprend cependant à côté de la sobriété du vêtement et la nudité relative des personnages dans les autres arts de l'Indochine; il est vrai que c'est peut-être chez ceux-ci une mode plus hindoue que locale.

Puisque nous sommes ainsi autorisés à retenir les indications fournies par les pièces de Bát-tràng, notons dans la réduction d'édifice de la planche XXIX les *apsaras* à mi-corps de la corniche, si parentes des pièces d'accent féminines de l'art čam. Il paraît que le terrain de Đại-la a fourni de nombreuses statuettes d'esclaves et de divinités; mais ce fut après mon admission à la retraite, donc bien longtemps après la période de trouvailles indiquée plus haut et j'en ignore tout.

XXXII

Les différents motifs — je parle uniquement des pièces architecturales, — ont été obtenus par deux procédés opposés et sont de trois terres différentes. L'une, la moins employée, est blanche; elle paraît avoir toujours été coloriée, soit peinte et peut-être émaillée, soit vernie d'un émail jaune assourdi ou d'un vert un peu trop cru, pour notre goût s'entend. La terre grise qui vient ensuite en importance est d'un usage moins fréquent, réservé plutôt pour les grandes pièces et celles qui sont peu découpées, sans qu'il y ait une règle absolue. La terre qui semble préférée et qui paraît se prêter à tout emploi est la terre rouge, plus souvent éclatante que sombre et fréquemment vernie de jaune.

Des deux procédés, l'un est presque général, l'autre est d'un usage restreint. Le premier consiste dans la taille directe de la matière encore molle, exécutée avec beaucoup de hardiesse et qui donne un accent merveilleux aux formes. Pour les grandes pièces même, si la masse peut avoir été établie par un moulage grossier, la ligne dernière est obtenue aux dépens de cette masse par l'emploi d'un ciseau ou d'une lame coupante.

Un certain nombre de pièces très courantes comme les abouts de tuile et quelques antéfixes ont été tirées par empreintes. Elles sont forcément plus molles d'aspect et les ajours, obtenus aisément dans les pièces taillées, sont fournis ici par des trous circulaires d'un effet assez pauvre. Dans un cas comme dans l'autre, si la face postérieure est nue, trous et ajours sont évasés largement en arrière au couteau, pour laisser passer plus aisément le regard et augmenter ainsi l'impression de légèreté. Nous possédons quelques-uns des moules à empreintes qui servirent à exécuter ces pièces — ce qui indique, incidemment, que les ateliers de moulage étaient singulièrement voisins des chantiers ou étaient gardés en dépôt pour des travaux futurs dans les bâtiments dont nos pièces sont les vestiges. — Nous ne savons pas exactement à quels objets ces matrices étaient destinées. La gravure du moule est excellente. Trois moules D. 111, 289, 451 (Vĩnh-phúc), et 408 (C. C.), sont en

terre blanche, très dure, un véritable grès cérame; le dernier est en terre rouge D. 111, 541. Le procédé par empreinte ne fut d'un usage presque constant, en dehors de ces petites pièces, que pour l'exécution des briques et surtout des grandes dalles décoratives de panneaux.

XXXIII

Nous voici arrivés au terme de cet examen que rendit assez difficile l'absence de morceaux d'ensemble et que la découverte de la tour *stupa* de Bình-sơn éclaira tardivement. Pourons-nous en tirer quelques conclusions générales? Je le crois, mais à la condition de leur laisser un caractère franc d'hypothèse. Nous laissons de côté les tombeaux chinois bien connus à cette heure au Tonkin.

Avant toute autre question, se place celle de l'âge des pièces qui ne proviennent pas des vieux tombeaux. Et tout d'abord, les débris que nous avons recueillis et qui se trouvaient réunis en un certain nombre de points différents, sont-ils contemporains les uns des autres?

Le fait n'est guère douteux pour les fragments trouvés dans le quadrilatère du Champ de Courses et le Jardin botanique, à Cổ-loa et dans la Grotte des merveilles, puisque des débris caractéristiques furent rencontrés en ces divers points. Il n'en est pas de même pour les morceaux provenant de Nhạn-tháp où les briques à décor de *buddha* constituent un élément propre non rencontré ailleurs, dont les dalles décoratives ont un caractère également différent et qui n'ont de commun en somme avec les autres que l'élément le moins parlant, des abouts de tuile à banale rosace. Ces pièces de Nhạn-tháp peuvent-elles être datées par la brique de 635 signalée en ce point et qui ne fut pas retrouvée? J'en doute et s'il n'y a pas de raison pour mettre en discussion cette référence, rien ne prouve qu'elle s'applique aux débris qui proviennent de l'endroit. Une pagode, vieille elle-même pour nous, peut avoir été élevée en ce lieu, longtemps après la construction où entra cette étrange brique. La découverte de celle-ci eût peut-être facilité la solution du problème; en son absence, il est impossible de le résoudre avec certitude.

Nous sommes mieux armés pour la série des morceaux trouvés au Champ de Courses et dans les villages voisins. Nous avons pour ceux-ci, à défaut de date précise, une indication très importante, celle du petit trésor trouvé au milieu des décombres. Il est fort vraisemblable qu'il fut enseveli sous les ruines des bâtiments qui nous ont laissé ces intéressants débris et, à moins de supposer une cachette ignorée des habitants même de ces constructions, il est assez probable que la plus récente des sapèques de ce tas doit être assez voisine de l'époque de la ruine, et ceci nous conduit au XIIe siècle. La date de la brique signalée ci-dessus au paragraphe V, nous place à une époque voisine, le milieu du XIe siècle. D'autre part l'esprit différent de ces formes d'art d'avec les motifs viêtnamiens actuels qui paraissent stables, corrobore assez bien cette antiquité. Il est vrai que la date de la ruine n'implique nullement celle de la construction, mais la présence de tuiles et l'absence de tertres de décombres semblent indiquer ici des bâtiments relativement légers et ceux-ci n'ont en ce pays qu'une existence éphémère [1]. Des réparations perpétuelles peuvent conserver très longtemps de vieux édifices légers, comme on le voit au Japon, mais la copie des formes montre que celles-ci sont encore celles de l'art courant et c'est l'essentiel : nos édifices sont postérieurs au XIIe siècle et ne sont peut-être pas beaucoup plus anciens. Voilà la conclusion — seulement probable — qu'on peut tirer de ces faits.

[1] Les défauts de construction accusés par le système fâcheux d'empilage des briques sur lequel nous reviendrons, rendait les maçonneries peu durables et les toitures en bois étaient à la merci des incendies et de la pourriture.

XXXIV

Ces derniers bâtiments ainsi approximativement datés, nous est-il permis de nous en faire quelque idée? La réponse est d'autant plus aisée pour les *stupa* que la tour de Bình-sơn vient la confirmer, mais elle est presque impossible pour les autres.

Il suffit de renvoyer à l'étude des réductions pour fixer notre esprit sur l'aspect des édifices à étages multiples. Avant la découverte de la tour de Bình-sơn, un doute pouvait demeurer sur l'existence ancienne de semblables constructions au Tonkin. Avant sa connaissance, on pouvait s'étonner qu'aucune n'ait subsisté, ni au moins laissé un entassement considérable de décombres et l'on pouvait supposer que nos réductions étaient le rappel de constructions analogues, mais qui n'eussent existé que dans l'Inde primitive ou dans certains pays privilégiés qui ne nous en eussent conservé une tradition voisine que dans les « Tours de porcelaine » et autres. Leur existence au Tonkin même semblait cependant indiquée par le fait de leurs décors de panneaux avec des quatre-feuilles, détail typique qui n'existait nulle part ailleurs, ni dans l'Inde, ni dans la Chine ancienne ni dans celle d'aujourd'hui.

Le plus extraordinaire est l'absence d'amoncellements de décombres qui eussent dû en livrer la dernière trace. Mais telle de nos réductions avec ses représentations de vraies tuiles rondes garanties par leurs traces d'antéfixes (D. 112, 101, pl. XXXVI, 3) peut apporter une solution vraisemblable. De telles tours, avec leur surface protégée par des panneaux de terre cuite et leurs saillies défendues par des tuiles, vraies ou fausses, pouvaient être des empilages de briques crues qui à la ruine n'eussent laissé d'autre trace que les éléments de terre cuite, panneaux et tuiles. La tour de Bình-sơn, construite en briques cuites doit avoir été une coûteuse exception.

XXXV

Quant aux bâtiments du Quadrilatère, nous n'avons sur eux que deux renseignements : l'un atteste qu'ils reçurent des toitures en tuiles rondes, richement ornées et relevées aux angles à la manière chinoise. L'épaisseur des tuiles et le poids énorme de certains décors impliquent aussi des charpentes très puissantes. L'autre concerne les murs : ceux-ci étaient revêtus de dalles de terre cuite finement ciselées ou de briques ornées sur la tranche longue. Enfin, nous n'avons aucune donnée sur les plans. Seul le poids des toitures et des charpentes correspondantes indique plutôt une construction à murs épais que de simples colonnes, d'ailleurs fort possible surtout pour les intérieurs.

Serrons la question de plus près et à défaut d'images précises des formes, voyons ce que l'examen des matériaux révèle sur l'aspect même de cette architecture. Prenons pour commencer les briques ornées sur la tranche longue et sur la tranche courte indiquant qu'elles purent être appelées à former des angles saillants ; mais l'absence de toute brique ornée sur deux faces opposées montre qu'elles ne furent jamais utilisées pour la construction d'une cloison ou même d'un mur très mince, comme le sont parfois ceux des pagodes vietnamiennes actuelles. De l'extrême rareté, presque de l'absence de toute brique décorée uniquement sur la petite tranche, il résulte qu'elles furent toujours employées en parement dans le sens de leur longueur, et jamais ne pénétrèrent par la queue à l'intérieur du mur, pour obtenir une bonne liaison. En outre les motifs de décor prouvent clairement que les briques furent exactement empilées sans aucun chevauchement de joint. Nous

retrouvons donc ici, les déplorables méthodes de construction qui ont tant nui à la conservation des édifices d'autres civilisations en Indochine. La composition même des motifs, comme l'absence de toute trace de chaux dans les rayures des surfaces de lit prouvent que ces briques étaient posées à joints vifs ou plus probablement en raison de leur mauvais dressage, sur une couche de terre molle assez épaisse pour permettre le contact de toutes les surfaces. Enfin, il n'est pas sans intérêt de remarquer[1] que ces briques ornées ne proviennent que d'un seul village, Viñh-phúc, immédiatement voisin du Champ de Courses et l'un de ceux qui ont fourni le plus de fragments décoratifs tandis que les briques inscrites sont réparties d'une façon plus générale.

Les dalles ornées indiquent pour des constructions ordinaires, le même système de revêtement des murs à maçonnerie invisible; car il semblerait peu naturel d'évoquer l'existence passée d'une tour-*stupa*, chaque fois qu'est rencontré un carreau de revêtement. L'absence d'amas de briques sur l'emplacement marqué par les débris de tant de décors, suppose ici l'emploi de murs en briques crues. Ceux-ci ne se maintiennent sûrement que s'ils ont une forte section; elle est augmentée par celle des revêtements, mais ces derniers ne leur apportent aucun secours de stabilité.

Par comparaison avec les édifices viêtnamiens actuels et chinois anciens, nous pouvons obtenir quelque idée de l'aspect de ces constructions, mais elle est entièrement hypothétique. Notons d'ailleurs que la multitude des décors de toiture, notamment les antéfixes de rive, évoque une apparence beaucoup plus tourmentée que celle des constructions dernières, le plus souvent fort calmes de lignes, malgré les quelques points saillants des toitures.

XXXVI

Qu'étaient ces bâtiments dont nous ne connaissons que conjecturalement, la matière, dont l'aspect nous échappe, dont nous ignorons même l'emplacement précis? Malgré toutes ces incertitudes, une hypothèse est possible, si l'on se fonde sur leur caractère de richesse indéniable et sur leur proximité de Hanoi; nous la devons à Henri Maspero du temps qu'il était notre collègue à l'École. Selon lui, la citadelle finale de Hanoi a pu et dû se superposer aux citadelles antérieures; les riches bâtiments élevés dans le quadrilatère du Champ de Courses eussent été alors les palais de plaisance des anciens empereurs viêtnamiens, palais que daterait peut être la brique inscrite D. 111, 40 du Champ de Courses, entre 1054 et 1059 A. D. Une telle hypothèse explique bien mieux les faits que l'identification de ces bâtiments avec ceux de la ville de Đại-la-thành, dans ce quadrilatère d'ailleurs trop considérable (trois kilomètres sur deux) pour ce rôle et Hanoi sous son dernier aspect, citadelle comprise, n'en eût pas couvert la moitié. La présence de palais justifie en un étroit espace, l'accumulation de riches décors, dalles ciselées, ornements multiples de toitures; placées près du Grand Lac, les habitations royales ont pu profiter de sa fraîcheur et de son agrément, tout en étant protégées de ses inondations par la digue Parreau. Les nombreuses briques, gravées de mentions de troupes, seraient les matériaux mêmes des casernes de la garde.

D'autre part, si Đại-la-thành avait occupé cet espace, il est invraisemblable qu'aucun vestige moins riche ne s'y soit révélé; la ville aurait dû avoir des pagodes, des marchés, qui même édifiés en matériaux légers eussent dû laisser quelques traces, ne fussent que des tertres de décombres, et rien de ce genre n'apparaît. Murs

[1] Nous ne parlons ici que du quadrilatère du Champ de Courses et on a vu la présence de ces briques à Dâm-xuyên et d'une à Vinh-tuy.

de ville, les digues eussent dû présenter surtout dans un développement aussi considérable, un certain nombre de portes dont les coupures ou au moins les défenses eussent laissé quelques vestiges, tout au moins des traces dans les noms des lieux voisins [1]. Enfin, si le quadrilatère a été occupé par une ville ou un camp retranché, son éloignement du Fleuve étonne : un ennemi audacieux l'en eut aisément coupé, en un temps d'armes à courte portée. Au lieu que l'emplacement occupé alors et conservé par la citadelle actuelle présente à ce point de vue toutes garanties, puisqu'elle s'appuie par un angle à la puissante protection du Grand Lac qui rend difficile la rupture de la ligne de communication avec le Fleuve.

XXXVII

Admettons donc cette hypothèse et supposons nos bâtiments construits par plusieurs empereurs d'Annam. Quels en furent les artisans? Il convient de séparer ici en deux groupes les débris conservés, car ils ne paraissent pas d'origine commune. Nous avons d'une part de la céramique architecturale, de l'autre de la céramique usuelle et notamment, dans celle-ci, la série des vases si délicatement ornés. Il est aisé de constater qu'il n'y a aucun rapport entre les deux formes d'art. L'une, la céramique architecturale, emploie un décor presque entièrement ornemental et y donne une place importante aux animaux mythiques, dragon ou phénix. L'autre n'utilise guère ces êtres bizarres et l'ornementation y est d'un esprit tout différent. Les bordures des antéfixes qui se prêteraient si bien, évidées ou non, à l'entourage des écuelles y sont totalement inconnues. Par contre la fleur traitée presque au naturel qui fait souvent le charme de ces récipients, est entièrement ignorée de la céramique architecturale. Bien plus, les procédés même sont différents. Autant l'une préfère les formes heurtées, autant l'autre se plaît aux dessins fondus. Fait plus typique encore, les couvertes sont autres. Alors que la céramique architecturale ne possède, hors la couleur de la brique que trois tons, le blanc, le jaune et un vert criard, la faïence utilise rarement les premiers et varie en mille nuances un vert très délicat émail qui n'a certainement pas la même base minérale. La composition chimique, colorant à part, doit même se trouver différente, car, à quelques exceptions près, l'émail de la faïence a merveilleusement tenu, tandis que celui de la céramique architecturale fut facilement attaqué; il a disparu dans nombre de cas, et surtout quand il était coloré en vert. D'autre part, cette faïence si remarquable n'a laissé presque aucune survivance dans l'art viêtnamien traditionnel et, sans trop s'avancer on peut dire qu'elle n'est nullement dans son esprit. Cet art se plaît aux combinaisons heurtées, aux couleurs éclatantes, aux jeux des rouges et des ors, aux badigeons violents des parois, où les bleus d'outremer voisinent avec des jaunes criards, aux chatoiements de nacre sur des noirs durs, aux étincellements de soies sur des fonds brillants, rarement, sauf dans l'admirable costume civil masculin si digne dans son austérité — ou féminin dans sa sobre élégance, il ne recherche les tons unis et sourds. L'attribution à la Chine des Song des pièces de céramique qui ne sont pas de mauvaises imitations locales, est donc presque certaine [2].

Ainsi allégés, reprenons la question posée. Quels sont les ouvriers qui exécutaient

---

[1] On sait comment les noms se conservent indéfiniment en pays viêtnamien et les remarquables études du P. Cadière sur l'Annam du Nord ont prouvé le fait abondamment.

[2] Il est vrai que parmi les pièces trouvées dans le champ de courses et notamment sur la route médiane, à la hauteur du champ mais du côté opposé, furent rencontrées de nombreuses piles de bols liés ensemble par la cuisson qui impliquent le voisinage de fours : mais ces bols sont de valeur d'art bien inférieure et cette fabrication a de grandes chances d'être postérieure.

ces bâtiments pour les empereurs d'Annam et que ceux-ci emplissaient ensuite de somptueuses porcelaines Song? Trois hypothèses seulement se présentent : des Viêtnamiens, des Chinois — au moins comme maîtres d'œuvre —, en dernier lieu, des prisonniers de guerre qui, en raison même de l'histoire ancienne de l'Annam, ne pourraient guère être à cette époque que des Čams.

Écartons tout d'abord les anciens Viêtnamiens eux-mêmes pour les raisons précédemment indiquées et renonçons à trouver ici les premiers efforts d'un art qui se serait ensuite si singulièrement transformé. Comment, s'ils étaient les auteurs de ces couvertures spéciales, n'en retrouverait-on aucune trace ensuite, ni dans les constructions actuelles, ni dans celles qui purent s'élever dans l'intervalle et qui eussent dû laisser quelques vestiges? Les Viêtnamiens n'ont même pas conservé la tuile ronde pour l'usage courant et, si on la retrouve dans des pagodes de Hanoi accidentellement, ou à Huê, c'est par une imitation directe des constructions chinoises et notamment des sépultures impériales du pays voisin. Admettons cependant l'emploi de cette tuile, même comme une tradition de cette lointaine époque; pourquoi alors a-t-elle perdu ses décors les plus caractéristiques et d'aspect frappant : antéfixes de rive, cornes faîtières et oiseaux des toitures? Aucun de ces éléments ne s'est conservé, même à l'état d'imitation en chaux. Quant aux modes de décor rien dans l'art actuel ne rappelle le parti très spécial d'ornements floraux conventionnels : tout y est nuages, fleurs à la chinoise, ou motifs d'ornement réguliers et d'une certaine banalité. Le dragon possède un caractère tout autre et sa tête ne s'orne jamais de la crête nasale si étrange qu'il présente ici; quant au phénix, il a perdu de même le détail caractéristique du bec de rapace, avec sa crête et ses fleurs pendantes.

Les chefs et les artisans principaux furent-ils Chinois? En dehors de l'observation générale que nous avons présentée sur le système de couverture et l'existence des tours à étages dans les représentations réunies par Chavannes, aucun détail caractéristique ne nous révèle une parenté qui devrait être cependant fort étroite. Rien de commun n'existe et l'esprit même des décors est plutôt différent.

Reste l'hypothèse d'ouvriers čams qui durent, à cette époque, être autrement experts que les Viêtnamiens puisqu'il nous reste d'eux, depuis le VII[e] siècle, des monuments importants et presque parfaits, alors que nous n'avons que bien après l'époque qui nous occupe de maigres traces de l'art de leurs vainqueurs. A première vue, il n'y a dans les éléments que nous avons retrouvés rien qui soit franchement čam, et rappelle surtout les édifices que nous connaissons du XI[e] siècle au XIV[e], les tours du Binh-định et Pô Klaun Garai de Phanrang. Cependant une réserve s'impose. Nous n'avons connaissance de l'art čam que par des temples et uniquement des sanctuaires en briques. Nous ne savons rien des bâtiments légers qui durent être innombrables; nous n'avons aucune donnée, non plus, sur le décor et la composition des constructions civiles. Or, si l'on admet que par extraordinaire, toutes les maisons fussent dépourvues d'ornements, il ne put en être de même des palais royaux et les voyageurs chinois attestent le contraire. Il ne s'est conservé aucun vestige de ceux-ci; mais il est de toute impossibilité que les Čams si experts dans l'art de cuire les briques et qui ont demandé à la terre cuite, surtout à cette époque, tant d'éléments de décor dans leurs constructions en maçonnerie, n'aient pas fait un grand usage de cette matière si commode pour l'ornementation des édifices somptueux. Nous apercevons déjà l'importance que prit le décor en terre dans les quelques constructions couvertes en tuiles des temples, grande salle de Đông-dương III et de Pô Nagar de Nha-trang. Dans ces deux monuments, on est frappé du caractère de ces motifs tout différent de l'art ordinaire des *kalan* de briques. Enfin, signalons qu'il existe dans l'art čam (Musée Henri Parmentier, n[os] 34, 4 et 5),

deux dalles de revêtement en terre cuite qui entretiennent les plus grands rapports de similitude avec celles que nous avons reconnues ic mais dans une série plutôt géométrique ; elles proviennent de Mỹ-đức (cf. *BEFEO*, XXII, fig. 45, p. 374 et ici, pl. XXVIII, 5).

Mais, dira-t-on, nous ne connaissons pas l'emploi de la tuile ronde chez les Čams et les quelques exemples de tuiles rencontrées sont exclusivement des tuiles plates à pureau losangique, celles-là même qui, par parenthèse, figurent sur telle réduction viêtnamienne de pagode, vraisemblablement postérieure d'ailleurs D. 112, 85 (Hữu-tiệp, pl. XXXVIII, 1 et 2). Une telle affirmation serait excessive. Il fut trouvé sur la colline, à quelques mètres à l'ouest du temple de Po Nagar à Nha-trang, des tuiles rondes avec des abouts circulaires ornés d'une tête [1] et ce système ou au moins un système analogue, constant dans l'architecture légère du Cambodge voisin, est indiqué encore pour le Čampa, par les faux-abouts de tuile en pierre trouvés en si grand nombre, dans les ruines de Phú-hưng.

Si des artisans čams experts ont été employés à la construction de ces palais, certaines difficultés tombent. Ainsi s'expliquerait nettement l'aspect de tels motifs, le caractère si čam de la bordure des antéfixes, le procédé de la sculpture directe dans la terre molle qui exige une main exercée et qui surprend à côté de l'usage plus commode du moule : or, le premier procédé a toujours été employé par les Čams à l'exclusion de tout autre. Par contre, l'utilisation de la brique crue pour les murs justifie mieux que le simple emploi des constructions légères, la disparition des palais royaux qui ne laisse pas d'étonner au Čampā. Un édifice léger possède des colonnes de bois et celles-ci ne peuvent durer que si elles posent sur des dés de pierre. Il serait bien extraordinaire que tous ces dés aient entièrement disparu après la ruine ou l'incendie. Nos Čams auraient pu être appelés à exécuter les palais viêtnamiens à la mode du souverain voisin, mais en se soumettant peut-être à certaines indications de plans, à certains décors venus de la Chine qu'ils auraient plus ou moins déformés, sans doute involontairement. Ainsi s'expliquerait la confusion du dragon chinois et du *makara* čam, le rôle important donné au phénix qui n'existe pas dans l'art du Čampa et n'a pas de raison d'y figurer, mais a pu évoquer l'idée du *garuḍa* dont il aurait pris le bec de vautour. N'oublions pas que les Čams employés aux travaux voyaient leur matériel décoratif singulièrement restreint par la suppression des motifs brahmaniques qui leur étaient au pays d'un si grand secours et qui, se rapportant aux dieux de l'ennemi, devaient être écartés ici, comme dangereux. Ces artisans furent peut-être heureux de trouver dans ces formes, nouvelles pour eux, les lieux communs de décoration qui leur étaient nécessaires. Enfin rappelons que la découverte de la tour de Tháp-mắm et de ses motifs si merveilleusement conservés nous a montré que les derniers Čams possédaient un jeu de formes qui semblerait tout à fait anormal à ceux qui n'auraient connu que l'art de la grande époque de Mĩ-sơn ou de Đồng-dương.

Nous aurions alors un cas de contamination entre deux arts dissemblables, phénomène assez curieux mais qui n'a rien d'impossible. Ce ne serait pas la première contagion que l'art čam aurait subie. Nous avons vu déjà des ouvriers du pays employés au Bình-định à la construction de tours conçues avec un plan khmèr, sans doute dans la courte période du XIIIe siècle où le Čampā devint une province cambodgienne, telles les tours de Dương-long à Vân-tường : on y rencontre un singulier mélange de motifs d'aspect cambodgien, dans le couronnement et les *nāga* de la fausse-

---

[1] Une pièce très analogue fut rencontrée à Vĩnh-phúc, D. 111, 303.

porte S. de la tour N. avec introduction dans le décor de petits personnages d'une part et de détails locaux et d'une facture purement ćame, de l'autre.

Il y a d'ailleurs, dans la multiplication des pointes et des décors sur la toiture une tendance qui répond à l'esprit de l'art ćam, alors que ce même sentiment s'oppose à ce que nous savons de l'art architectural chinois et à ce que nous constatons le plus souvent dans l'art viêtnamien ancien. Bien que la dissociation du plan en de petits pavillons n'y soit pas anormale, le goût semble aller plutôt aux cours larges et tranquilles, entourées de longues lignes de toitures simples, égayées seulement au centre et aux extrémités, par quelque motif brillant qui n'en fait que mieux valoir le large parti horizontal.

XXXVIII

De toute façon et quelle qu'en soit l'origine particulière, cette forme d'art ne semble pas avoir persisté. Elle apparaît dans les restes de *stupa* avec le dragon à tête de *makara* si caractéristique et le curieux décor de montagnes, dans les pierres dégagées sous la pagode de Vạn-phúc, à Phật-tích, lors des travaux de restauration de cette pagode effectués par l'École, sous la direction de M. Bezacier (*BEFEO*, XL, pl. XLVII, après p. 472), vestiges datés par des briques portant le cachet de 1057 A. D. On retrouve le type spécial de dragon sur la stèle de Lê-Lợi, à Lam-sơn, en 1433 et il est en léger relief dans le médaillon du fronton, absolument comme celui de la pièce D. 111, 209 (Hữu-tiệp, pl. XIV, 5). Il tient bien moins de place sur celle de Lê-thái-Tôn datée de 1442 et il est remplacé par un dragon purement chinois ou viêtnamien à partir de Lê-tánh-Tôn (1498), dès la fin du XVe siècle.

Des dalles analogues à celles des revêtements sont encore employées en frise pour le décor d'un mur bas entre les deux cours extérieures du đình de Yên-sở (cf. *BEFEO*, XXXVIII, pl. VIII et IX, p. 48 et 49). C'est dans la partie O., numéros O-WW de la planche XXIX. Ces dalles ont 26 cm. de côté. Aux bouts des deux frises sont des dragons rampants faits de trois de ces carreaux qui semblent être le souvenir de nos dragons spéciaux et de ceux des stèles de Lam-sơn. N'y aurait-il eu remploi pour tous ces carreaux qui sont en une position rare dans l'art tonkinois? Leur date est de toute façon inconnue.

Nous avons vu que les stèles de Lam-sơn marquent l'abandon du style ancien dès la fin du XVe siècle. Cet art spécial est entièrement supplanté par une forme purement chinoise dans le moulin à prière qui fut installé dans la pagode de Ninh-phúc, du village de Bút-tháp (Bắc-ninh)[1].

La durée des constructions qui nous occupent serait donc enfermée entre début du XIe siècle au plus tôt et la fin du XVe. La première prise de la capitale ćame et par suite la première razzia importante de prisonniers possible se place au milieu du XIe siècle. D'autre part, le premier incendie des palais impériaux de Hanoi eut lieu lors de la prise de la ville par le roi ćam Che-bong-nga, en 1371. Les Viêtnamiens définitivement vainqueurs et conscients de leur supériorité tinrent-ils alors à opposer leur civilisation pénétrée de l'influence de la Chine à celle des Ćams qu'ils venaient de vaincre, ou bien ceux-ci avait-ils déjà dégénéré à la fin du XVe siècle, au point que les prisonniers de guerre n'eussent pu recommencer œuvre pareille?

---

[1] *BEFEO*, XL, pl. XLVIII, après p. 474.

Les artisans viêtnamiens s'étaient-ils développés suffisamment au contact de leurs premiers maîtres pour pouvoir remplacer ceux-ci? Autant de questions qu'on peut seulement poser sans les résoudre. Le seul fait certain est qu'il ne demeure dans l'ornementation des Viêtnamiens aucune trace de cette décoration fort riche et très heureuse. Il semble ainsi que leur art moderne soit infiniment plus proche de l'art chinois qu'il ne l'était à cette époque passée.

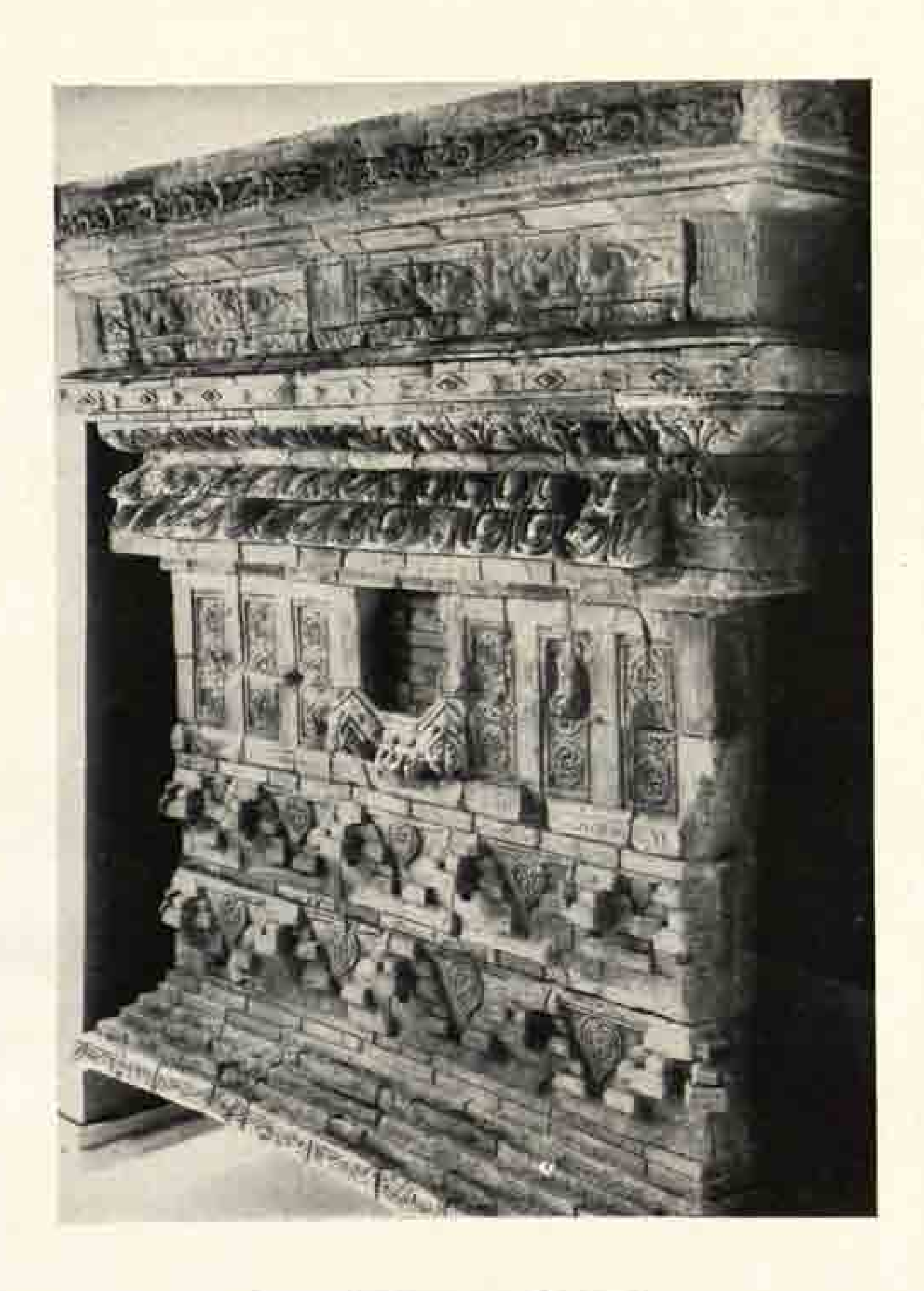




Réductions de tours-*stupa*, Île aux Cerfs (Hòn-gay).
I. 27.989 et 27.990 [cl. E.F.E.-O.].



Angle nord-ouest de la tour-*stūpa* de Binh-Son, Vinh-yên. [Cl. E.F.E.-O.]



Tour-*stūpa* de Binh-son, corps principal inférieur.
Moulage et restitution exécutés par les ateliers de l'École Française d'Extrême-Orient
sous la direction de M. R. Mercier. [Cliché E.F.E.-O.]



Pièces diverses anciennes.

1 et *2*, briques : D. 111, 32 (Đàm-xuyên) et D. 111, 52 (C. C.); — *3*, fragment de décor en faïence : I. 23.571 (Kim-mã); — *4*, partie d'édifice en réduction : D. 112, 90 (Vạn-phúc); — *5*, tête de lion de face : D. 111, 86 (C. C.). [Cl. E.F.E.-O.].



1



2



3

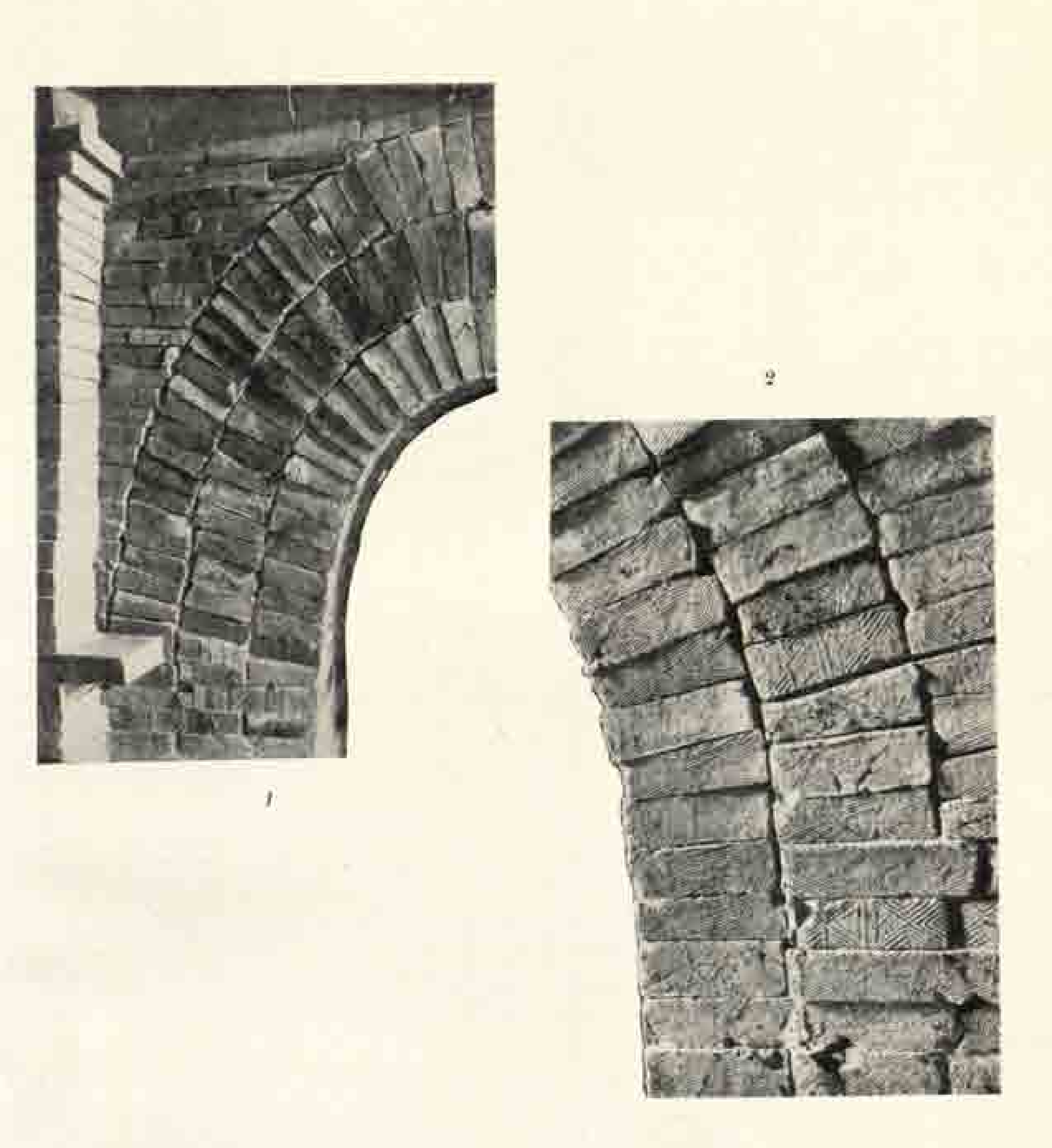
Parties de réduction de tours-*stūpa*.
1, I. 29.199 (Ngọc-hà); — *2*, I. 9.938 (Vĩnh-phúc); — *3*, D. 1.136, 4 (Bát-tràng).
[Cl. E.F.E.-O.]



Réduction de tour-*stūpa* de la fabrication de Bát-Tràng.
(Collection de S. E. Đỗ-đình-Thuật.) [Cl. E.F.E.-O.]



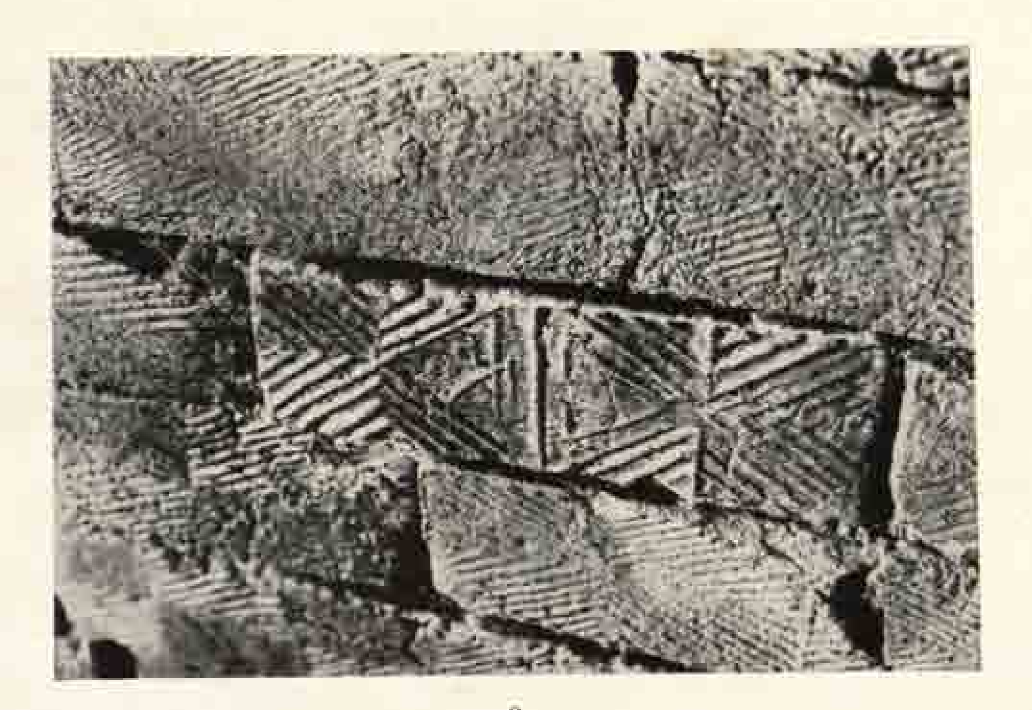
Corps inférieur de la réduction de la tour-stūpa de la collection de S. E. Đỗ-đình-Thuật.
[Voir pl. XXVIII.] [Cl. E.F.E.-O.]



1 et 2, partie d'arc et décors de briques du tombeau 2 de Nghi-vệ. [Cl. E.F.E.-O.]



1

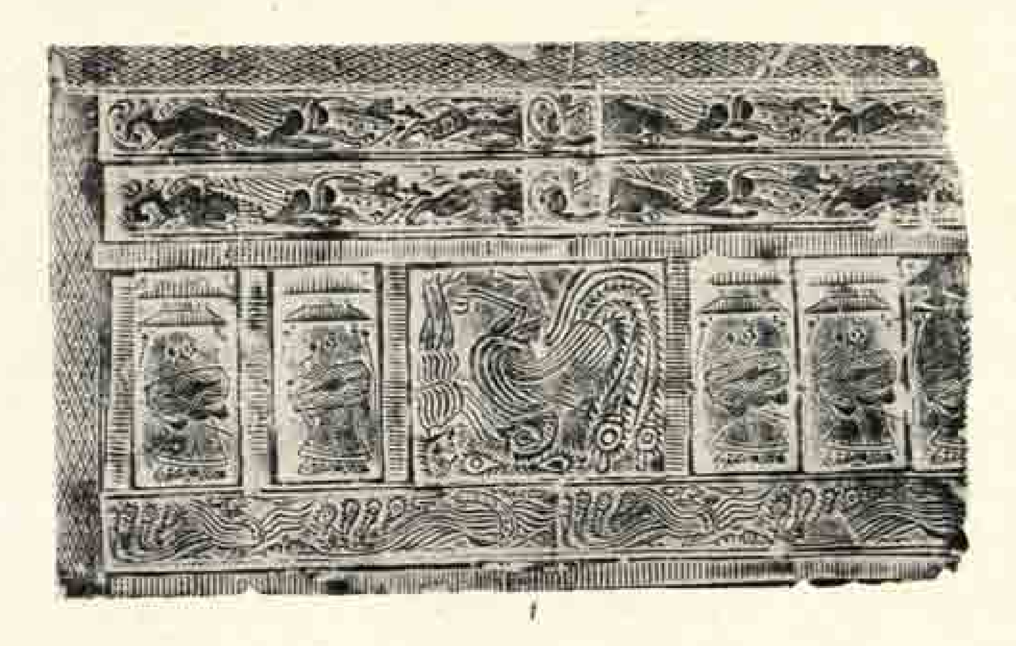


2

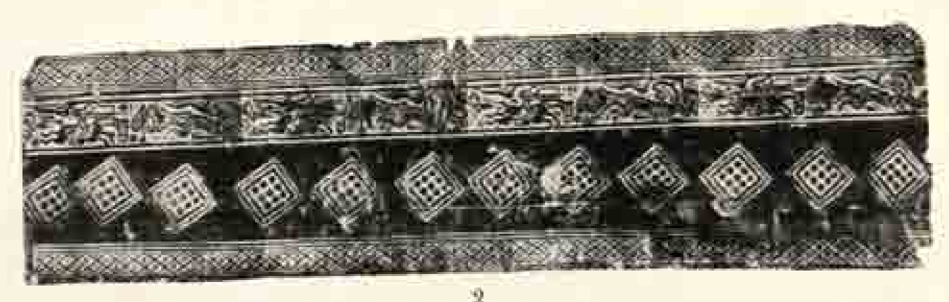
1 et 2, arc et décor de briques du tombeau 2 de Nghi-vệ. [Cl. E.F.E.-O.]



Dalles de revêtement,
1, D. 111, 177 (Liễu-giai); — 2, D. 111, 1 (Cổ-loa); — 3, D. 111, 3 (Cổ-loa);
— 4, D. 111, 5 (Cổ-loa); — 5, D. 111, [illegible] (Vạn-phúc); — 6, dalles de remploi en carrelage
à Phù-mẫn (Bắc-ninh). (Cl. E.F.E.O.).



1



2

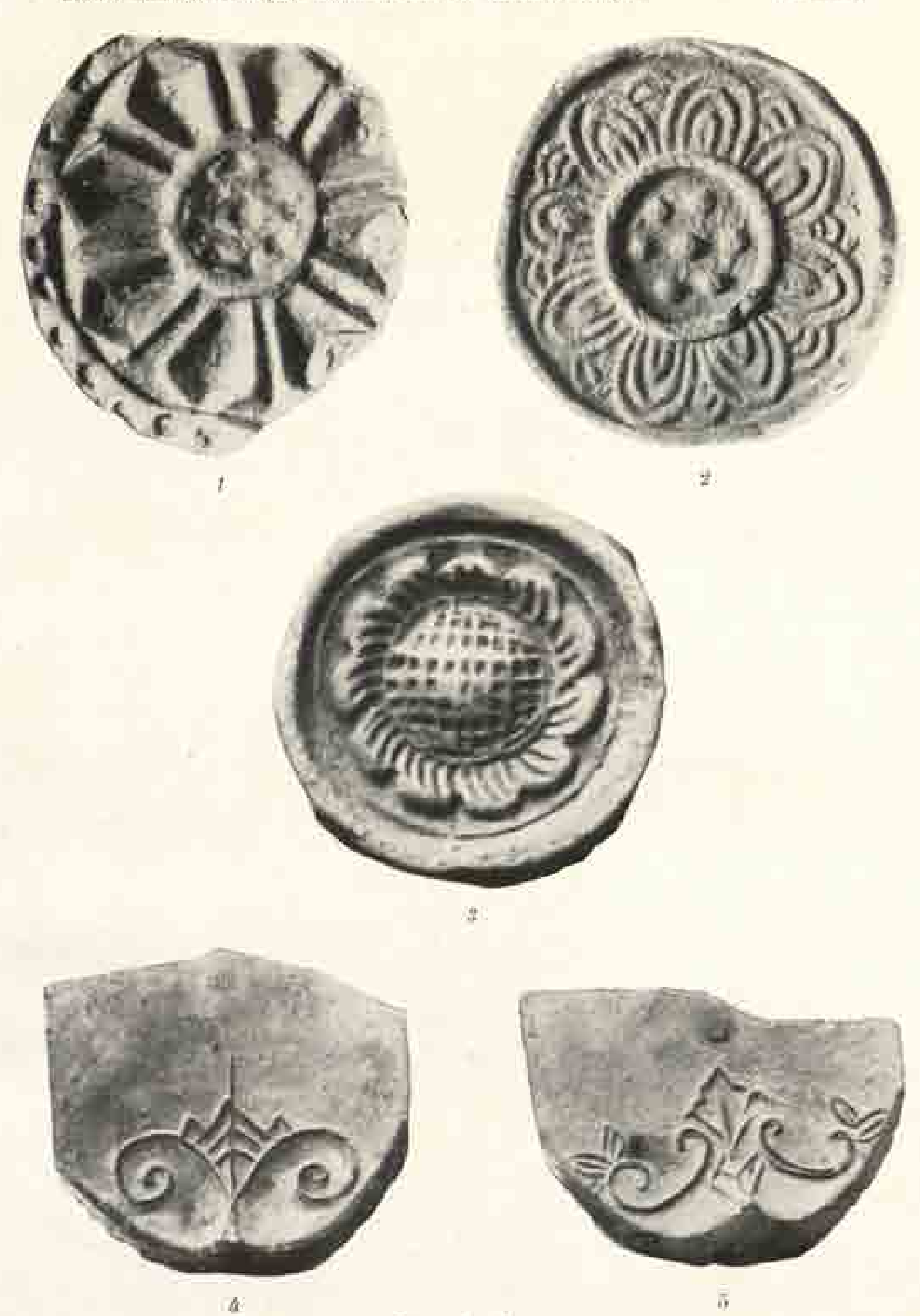


3



4

Dalles en terre cuite grise, reçues du Musée des Antiquités extrêmes-orientales de Stockholm. 1, D. 610. 15 (oiseaux et personnage); — 2, D. 610. 12 (scènes de chasse et décor géométrique); — 3, D. 610. 11 (oiseaux et chevaux); — 4, D. 610. 13 (scènes de chasse, personnages et décors spiraliformes). [Cl. E.F.E.-O.]



Décors de toitures.
Abouts de tuiles : *1*, D. 111, 61 (C. C.); — *2*, D. 111, 62 (C. C.);
3, D. 111, 63 (C. C.); — *4* et *5*, tuiles : D. 111, 83 et 85 (C. C.). [Cl. E.F.E.-O.]



1 2 3



4



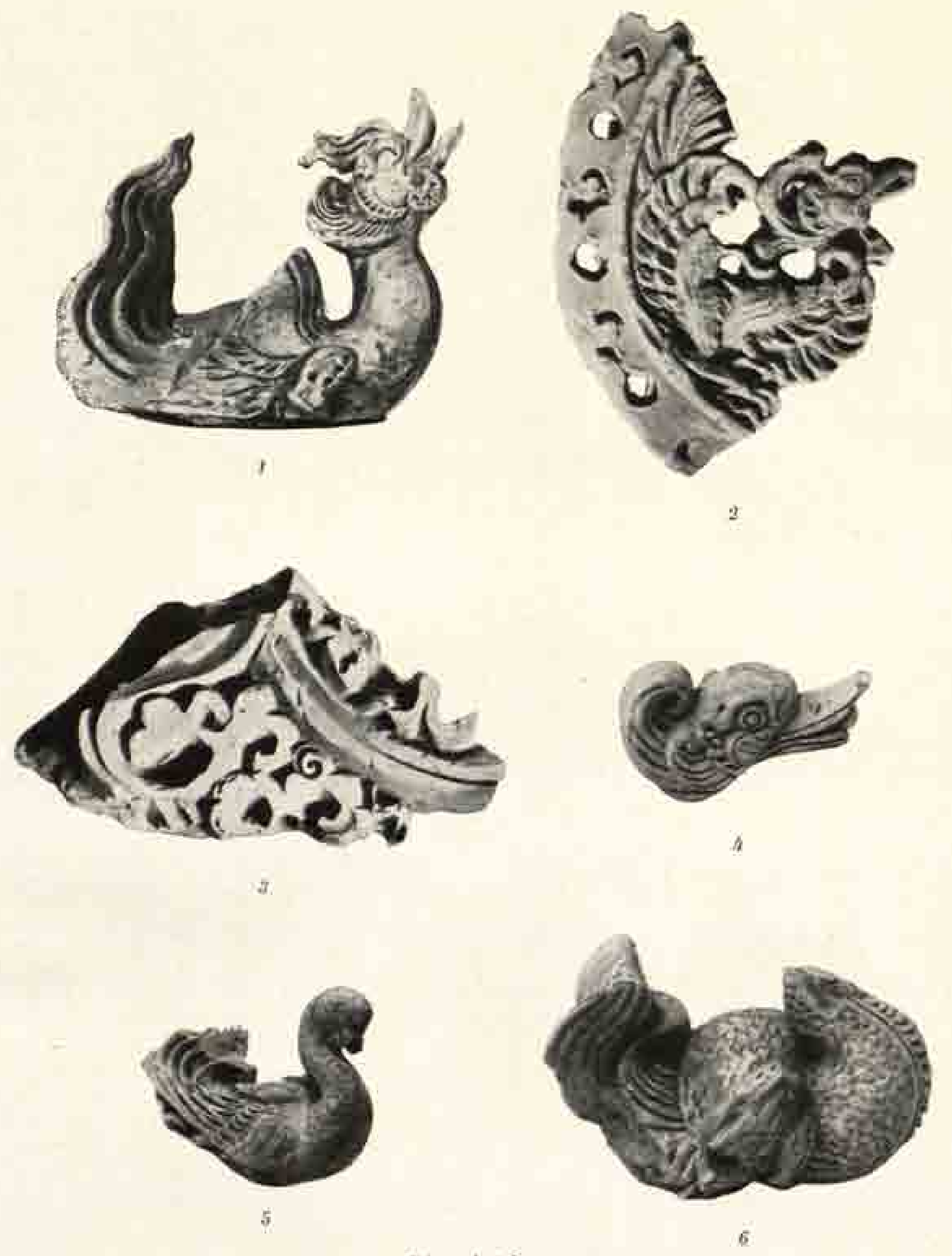
5

Éléments divers de décor.

1, D. 111, 223 (Ngọc-hà); — *2*, D. 111, 193 (Đại-yên); — *3*, D. 111, 206 (Hữu-tiệp); *4*, D. 111, 263 (Kim-mã); — *5*, D. 111, 209 (Hữu-tiệp). [Cl. E.F.E.-O.]



Éléments divers de décor.
1, D. 112, 258 (Vạn-phúc); — 2, D. 111, 299 (Vạn-phúc); — 3, D. 112, 101 (C. C.);
4, D. 111, 55 (C. C.); — 5, D. 111, 69 (C. C.). [Cl. E.F.E.-O.]



Décors de toiture.
1, I. 27.151 (C. C.); — *2*, D. 111. 75 (C. C.) — *3*, D. 111. 67; — *4*, D. 111, 116 (C. C.)
5, D. 111, 115 (C. C.); — D. 111, 117. [Cl. E.F.E.-O.]



1 2 3 4 5

Décors de toitures.
1 et 2, D. 112, 85 (Hữu-tiệp), face et dos; — 3, D. 111, 196 (Ngọc-hà); 4, D. 111, 259 (Giảng-võ); — 5, D. 111, 189 (Đại-yên). [Cl. E.F.E.-O.]



1

2

1, I. 29.918. Tuile courbe avec about (Vĩnh-phúc); — 2, I. 15.633 et 16.106 rassemblés. Fragments de décor en émail bleuâtre : rinceaux et dragon en relief (Vĩnh-phúc).

NOTES ARCHÉOLOGIQUES

I

INTAILLES ET CACHETS ANCIENS DU CAMBODGE CONTINENTAL

par

Louis MALLERET

Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient

La présence de près de soixante-dix intailles parmi les témoignages livrés par le site d'Oc-èo dans le Delta du Mékong, invite à tirer parti de trouvailles antérieures dans le Cambodge continental ou les provinces maritimes de son territoire actuel. En fait, c'est plutôt par les objets d'Oc-èo que s'éclairent ceux des régions occidentales. L'identité de la plupart des sujets y conduit et si, comme nous le pensons, l'ancienne ville d'Oc-èo a été un centre founannais où s'étaient établis des graveurs en pierres fines, c'est au Siam et en Malaisie, secondairement en Birmanie, c'est-à-dire sur les territoires de la plus grande expansion du royaume du Fou-nan, qu'une enquête mériterait d'être poursuivie.

Au Cambodge, les trouvailles ont été si rares et si espacées qu'elles sont demeurées généralement inaperçues. La connaissance de la glyptique du Transbassac leur confère un intérêt renouvelé et peut à tout le moins aider à saisir la fonction dévolue aux cachets anciens dans les endroits où ils ont été rencontrés. A une forte concentration dans la zone maritime d'Oc-èo s'oppose une faible densité et une large dispersion dans l'aire continentale. Aussi, est-ce à un classement géographique que nous nous référons au Cambodge, pour autant que les lieux de provenance soient clairement connus.

Jusqu'à présent, douze de ces objets nous sont parvenus et se trouvaient répartis, avant 1945, entre les Musées Louis Finot à Hà-nôi et Albert Sarraut à Phnom Penh. Un recensement complet des collections dans ces deux établissements nous a permis d'examiner directement certains d'entre eux, tandis que d'autres probablement disparus dans les événements de ces dernières années n'ont pu être retrouvés à la date où nous écrivons et ne seront étudiés ici que sur des empreintes ou des photographies[1].

---

[1] Nous ne faisons pas état ici des moules à *pr'a p'im* dont l'un en bronze, portant une anse au revers, fut trouvé au Prasat Ong Mong, au nord du Sraḥ Srań, à Aṅkor, en mars 1932, et dont on connaît quelques exemplaires dans les musées de Hanoi et de Phnom Penh. Ces objets destinés à produire des *ex-voto* ne relèvent à proprement parler ni de la glyptique, ni de l'art sigillaire. Les poinçons demeurent également en dehors de notre étude. Il en existe un jeu de six en bronze, de provenance inconnue, au Musée de Phnom Penh représentant des animaux parmi lesquels figurent le bœuf à bosse, le rat et le singe (O. 138; juillet 1941).

Confins septentrionaux de la Plaine des Joncs. Basàk (Svày Rieṅ) Intailles à la conque et au poisson (Pl. XL, 1).

Au nord de la vaste zone de stagnation des eaux qui fait partie de l'aire des débordements du Mékong et semble avoir été mise en valeur par l'homme à l'époque du Fou-nan, dans le bassin des deux Vaïcos, on connaît à Basàk, dans la province de Svày Rieṅ (Romduol) et au sud-est du chef-lieu, un site archéologique qui a livré, en juillet 1901, deux intailles associées à de nombreux autres objets. L'ensemble fut découvert par le Résident O'Connell dans les restes d'un édifice en briques. La trouvaille est mentionnée au *Bulletin* de l'École qui donne l'énumération suivante pour les objets provenant du site et entrés au Musée : «deux petites statues et deux statuettes en bronze, avec divers fragments dont quelques-uns appartiennent à une statue de plus grandes dimensions; deux cymbales, un grelot (probablement détaché du cou d'un Nandin), des mortiers, des têtes de Nāga, des morceaux de socles et un grand nombre de débris du même métal; deux feuilles d'arbre (*sic*) et une bague en or; une trentaine de gemmes (cristal de roche, cornaline, améthyste, etc.) dont deux gravées et portant l'empreinte d'une conque, l'autre d'un poisson; enfin deux statuettes de Gaṇeça en pierre»[1].

Ultérieurement, des fouilles furent effectuées en cet endroit par J. Commaille, en 1901-1902. Elles aboutirent au dégagement sous le principal tumulus, d'un sanctuaire carré en briques précédé d'une nef et accompagné de sept édicules distribués autour de l'édifice central, le tout enfermé dans un mur d'enceinte en briques[2]. Lunet de Lajonquière, qui mentionne ce point sous le n° 68 comme comportant trois tumuli, signale la découverte de statuettes de bronze, d'un *dvārapāla* brisé, mais complet, de deux Gaṇeça, un Nandin et deux acrotères[3].

Nous avons examiné la plupart de ces objets aux Musées L. Finot à Hanoi et A. Sarraut à Phnom Penh. Les statues indiquent plusieurs époques de l'art d'Angkor s'échelonnant du xe au xie siècle, l'une des idoles en bronze étant du style du Baphuon. Un linteau conservé à Phnom Penh[4] indique la même époque, tandis que d'autres sculptures se répartissent dans la seconde moitié du xie siècle. Trois inscriptions étudiées par M. G. Cœdès se rapportent au xe siècle A.D.[5]. Les deux cymbales en bronze sont d'un type connu à Óc-èo, mais qui semble s'être maintenu longtemps[6]. Deux feuilles d'or lancéolées portent les nervures d'un modèle

---

[1] *BEFEO*, I (1901), fasc. 4, p. 408.

[2] J. Commaille, *Les ruines de Bassac (Cambodge)*, in *BEFEO*, II (1902), p. 260-267; cf. aussi H. Parmentier, *BEFEO*, XIII, n° 1, p. 10-11.

[3] Lunet de Lajonquière, *IK*, I, 1902, p. 68-69, fig. 69. Le *dvārapāla* est demeuré sur place. Les deux Gaṇeça sont à Phnom Penh (I. 625 et 705 = B. 49 et B. 96), de même que le Nandin (I. 684 = B. 86) et les deux acrotères ou antéfixes d'angle (I. 757 et 807 = C. 55 et C. 80). Mais ce Musée possède encore, comme provenant du même site, deux pierres de couronnement de tour (I. 761 et 628 = C. 51 et 57), un *liṅga* (I. 829 = C. 24), un linteau (I. 729 = C. 2), deux têtes de divinités (I. 634, 778 = B. 32, 78) et une inscription (D. 26 = K. 425). Cf. H. Parmentier, *Catalogue du Musée khmer de Phnom Pĕñ*, in *BEFEO*, XII (3), notamment p. 8, fig. 1 : S. 4, 1 et 2 (Gaṇeça); S. 19, 1 (Nandin); S. 41, 9 et 10 (antéfixes d'angle); S. 43, 4 et 5 (pierres de couronnement); S. 28, 4 (*liṅga*); S. 36, 7 (linteau); S. 14, 7 et 8; S. 16, 3 (têtes de divinités).

[4] Musée Albert Sarraut (C. 2), grès rose, inachevé, deuxième moitié du xie siècle A. D.

[5] G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, II, Hanoi, 1942, p. 54-61 et 142-144. Cf. aussi L. Finot, *BEFEO*, XV, p. 20 et 22-25; deux sont au Musée de Hanoi et une au Musée de Phnom Penh.

[6] Musée L. Finot, Hanoi, D. 32, 33 *a* et *b* (I. 402); 2 août 1901; diam. : 0,17 et 0,18; cl. 13 × 18, 6681.

végétal [1]. Deux autres feuilles de même métal correspondent, l'une à une fleur découpée, l'autre à une représentation de visage humain obtenue par estampage [2]. Tous ces bijoux, qui ont probablement fait partie d'un dépôt sacré, de même que les gemmes, ont disparu du Musée L. Finot avec la totalité des objets contenus dans le coffre-fort, en 1945-1946, et ils ne nous sont connus que par des mentions de catalogue ou des photographies.

Des deux pierres gravées, aucune n'a pu être étudiée directement. Celle qui montrait l'image d'une conque [3] peut être apparentée à un camée d'Oc-èo portant cet attribut, largement représenté du reste parmi les symboles des arts mineurs du Transbassac. Par contre, la seconde est bien une intaille [4] représentant un poisson à nageoire dorsale développée, mais qu'il serait hasardeux d'assimiler sur ce détail à une espèce déterminée. La pierre était une cornaline, à contour elliptique, avec chanfrein antérieur, donc façonnée pour un montage en chaton, probablement sur une bague.

Entre-les-Fleuves
Chhba Ampu (Kiên Svày). Intaille à sujet humain
(Pl. XL, 4)

A l'ouest de la région précédente et au sud-est immédiat de Phnom Penh, entre les deux bras du Fleuve Antérieur et du Bassac, dans une zone d'inondation annuelle, l'on a trouvé sous un *semā* de la pagode de Chhba Ampu, dans la province de Kien Svày, un cachet en cristal de roche, d'un type coniforme [5], représenté par plusieurs exemplaires à Oc-èo avec un sujet du reste presque identique. L'objet présente un orifice de suspension obtenu par perforation bilatérale [6]. Dans le champ lenticulaire de sa face plane, un personnage masculin gravé en intaille est assis à l'aisance royale, le visage tourné à droite, la chevelure rassemblée sur la nuque en lourd chignon. L'avant-bras droit prend appui sur le genou correspondant, la main retombant librement. A gauche, par contre, la main semble posée sur le genou. Trois appendices représentés sous le séant semblent correspondre à une chute d'un pagne noué probablement à la ceinture, plutôt qu'à l'indication d'un siège bas. Ce sujet est commun à Oc-èo, soit sur des cachets coniformes en cristal de roche, soit sur des plaquettes d'étain. On notera cependant deux différences : à Oc-èo, le personnage porte le plus souvent une coiffure en bonnet et, sur les cachets, il élève invariablement une fleur à portée de son visage. En outre, le modelé du corps est ici excellent et représente, dans une matière aussi rebelle que le cristal de roche, une admirable réussite du lithoglyphe.

---

[1] Musée L. Finot, Hanoi, D. 32, 8 et 8 *bis*; cl. 9 × 12, 1713.

[2] *Id.*, D. 32, 9 et 9 *bis*; cl. 9 × 12, 1829.

[3] Musée L. Finot à Hanoi, numéro inconnu; pas de photographie. Le camée de la série d'Oc-èo porte le n° 3240; cf. L. Malleret, *Aperçu de la Glyptique d'Oc-èo*, in *BEFEO*, XLV, pl. II, 5.

[4] Musée L. Finot à Hanoi, D. 311, 16 (I. 406); long : 0,01; cl. 9 × 12, 1829; pièce entrée au Musée le 25 novembre 1901; *BEFEO*, I, p. 408 et II, p. 260.

[5] Nous appelons *coniforme* un type de cachet en cristal de roche qui provient d'un sommet de cristal de quartz bipyramidé, par abrasion de la pointe. Dans le cas qui nous occupe, le cristal primitif appartenait à la variété «comprimée» des minéralogistes.

[6] Musée A. Sarraut à Phnom Penh, F. 31; 0,031 × 0,019; h. : 0,022; entré le 1er janvier 1920; cf. G. Groslier, *Catalogue général du Musée du Cambodge (Musée Albert Sarraut)*, Hanoi, 1924, p. 122.

Bordure maritime du Golfe de Siam Phnoṃ Lāv. — Intaille au bœuf (Pl. XL, 2)

D'un *prāsāt* en ruines du Phnoṃ Lāv situé à l'ouest de Kòmpoṅ Trač et au nord du Phnoṃ Aṅkòl, pointement rocheux qui précède le Phnoṃ Baraṅ entre la Pointe de Mũi-nai et celle de Kêp, dans le Transbassac cambodgien, provient une cornaline à contour elliptique fixée en bâte et formant chaton proéminent au centre d'un fleuron de quatre pierres en croix montées en griffes : deux cornalines opposées, un saphir bleu clair, une fausse turquoise en verre pénétré de bulles. L'ensemble est fixé à un bracelet ovale et interrompu, en or de bas titre, constitué d'une lamelle à section courbe sommairement travaillée par martelage avec un instrument à pointe. C'est une pièce d'orfèvrerie commune avec un montage des pierres assez négligé. La fixation en bâte de l'intaille répond à un procédé général à Oc-èo. L'utilisation des griffes qui est pratiquement inconnue dans le Transbassac cochinchinois semble relever d'un usage moins ancien et l'objet se présente comme un ensemble où la cornaline gravée peut être un remploi d'une partie d'un bijou antérieur [1].

L'art du graveur dénonce du reste une facture ancienne. Le sujet qui a été identifié à un bovidé est traité en un style vigoureux et sûr, avec un vif sentiment du détail réaliste. La silhouette est nerveuse, mais l'on ne peut hésiter sur la représentation d'un bœuf domestique. Certes, la finesse des formes et le cornage pourraient laisser croire à un bœuf sauvage tel que le *banteng* [2] qui fait partie de la faune des savanes du Cambodge, mais la bosse graisseuse ici fort développée n'est guère le fait des bovidés de grande chasse. Des stries sur le poitrail sont tracées de telle manière qu'elles ne peuvent évoquer des fanons; elles ne se justifient guère sur la bosse et peuvent indiquer, sur le corps, les côtes d'un animal assez maigre. On pourrait croire à un être ailé et il semble que des motifs conventionnels soient associés à des traits réalistes. Le parallélisme des traits gravés éveille, en dehors de toute considération d'époque, le souvenir de certains cylindres mésopotamiens, notamment de la période d'Accad. L'on est certainement en présence d'un objet importé et l'animal représenté s'apparente étroitement au zébu de l'Inde.

Avec le bracelet, furent trouvés des «tubes cassés et tordus qui semblent s'adapter à une pièce en forme de coupe cassée également», ainsi que des «bagues montées avec des pierres précieuses brutes». Aucune autre indication ne nous est connue sur les circonstances de la trouvaille [3].

---

[1] Musée A. Sarraut, Phnom Penh, F. 327-A; achat : 5 février 1936; bracelet de 0,063×0,047; poids : 18 gr. Moulages au Musée L. Finot, Hanoi : I. 27.070 a et b; *BEFEO*, XXXV (1935), p. 462, pl. LX, B (le bracelet est circulaire sur la planche LX et des clous apparents indiquent que, dans son dernier état, il a pu être fixé peut-être à une statue en bois).

[2] *Bos sondaicus* N. ou bœuf rouge, camb. : *ansong*; on pourrait penser aussi au bœuf gris *Bos sauveli*. N., camb. : *kouprei*. Ces animaux ont cependant des formes puissantes, et il n'y a guère que le *banteng* qui possède une faible bosse au garrot. La bosse pénétrée de graisse semble n'acquérir un développement important qu'à l'état domestique et surtout chez certaines races. Cf. Charles Dumas, *La faune sauvage du Cambodge*, Phnom Penh, 1944.

[3] *BEFEO*, XXXV (1935), p. 462.

Groupe d'Angkor
(Pl. XL, 12)

1° *Sceau en grès.* — En 1934, des fouilles à l'ouest du Bàyon et au sud de la route de la porte Ouest dite de Ta Kao, conduisirent à la découverte d'un sceau coniforme en grès (fig. 38) dont la pointe présente une alvéole [1]. La face plane est circulaire et le sujet enfermé dans un filet approximativement elliptique semble correspondre à des signes d'écriture. C'est le seul exemple de cachet en une pierre aussi banale que le grès qui soit connu au Cambodge [2]. La roche se prêtait difficilement à une gravure fine et la mention inscrite correspond, d'après une lecture de M. G. Cœdès, à deux caractères constituant le mot *rakṣa* = « garde » que l'on rencontre d'ordinaire sur des cachets destinés à sceller des objets confiés à la responsabilité de quelqu'un. Deux sceaux en bronze conservés à Bangkok portent la même formule, provenant l'un de la région d'Ubon, l'autre de la province de Battambaṅ [3].

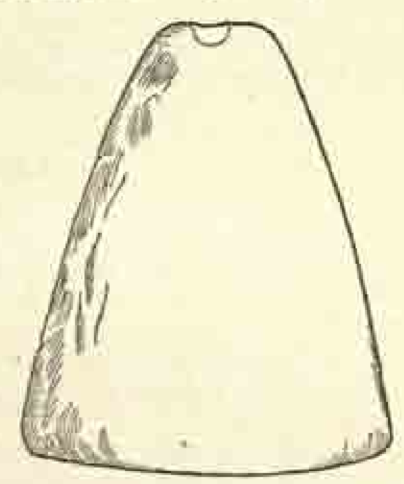


Fig. 38. — Sceau en grès, D. 311, 74.

2° *Sceau du Phnom Bàkhèṅ à sujet humain* (pl. XL, 5). — Le 11 décembre 1929, un cachet coniforme en cristal de roche [4] fut mis au jour par M. Henri Marchal, au cours du dégagement de la façade sud d'une tour en briques, à la base de la pyramide, à l'ouest de l'escalier Sud. L'objet destiné à être suspendu s'apparente étroitement à un groupe de cachets d'Oc-èo [5], plus spécialement à celui qui porte le n° 3938 [6]. Dans les deux cas, un personnage assis à l'aisance royale sur un siège qui semble être un lotus, élève une fleur au niveau de son visage, et il importe peu, semble-t-il, que dans un cas il regarde à gauche et dans l'autre à droite. Le sujet demeure fondamentalement identique et il est possible, comme nous l'avons suggéré ailleurs, que le personnage corresponde à une représentation royale.

3° *Sceau de Bantãy Chhœu, au taureau* (pl. XL, 3). — Du hameau de Bantãy Chhœu situé à proximité de la digue sud du Bàrày occidental dans l'axe du Mébon et d'un emplacement localisé à l'ouest de la Sala Sang Komphot, provient un

---

[1] Musée L. Finot, Hanoi, D. 311, 74 (I. 26.493); entré le 26 septembre 1934; h. : 0,065; d. : 0,058; cl. 9 × 12, 1841.

[2] Nous ne faisons pas état d'une petite pierre plate en grès de contour triangulaire à décor géométrique, trouvée à Angkor, dans le dégagement du Khlãṅ Sud, le 13 juillet 1927 (0,030 × 0,034) dont l'utilisation comme cachet est incertaine.

[3] Cf. G. Cœdès, *Bronzes khmèrs*, Paris, 1923 (*Ars Asiatica*, V), p. 55 et pl. XLVI, 4 et 5.

[4] Musée L. Finot, Hanoi, D. 311, 67 (I. 25.366); entré le 31 mars 1932; 0,036 × 0,028; h. : 0,020 (sommet brisé); cl. 9 × 12, 1839.

[5] L. Malleret, *Aperçu de la Glyptique d'Oc-èo*, in *BEFEO*, XLV, pl. II, 8 à 10.

[6] *Ibid.*, pl. II, 10.

cachet coniforme en cristal de roche, à orifice de suspension [1], de dimensions moindres que celles du sceau du Bàkhèṅ. Le sujet représente, inscrit dans un champ ovale, un bovidé court, jeune animal aux formes puissantes qui est certainement le taureau Nandin. Le front est bombé, les cornes et le mufle courts, l'encolure vigoureuse et la bosse est surmontée d'un croissant. Bien que le cristal de roche ne se prête guère par sa dureté à une gravure fine, on discerne des traits naturalistes affirmés dans une représentation véridique des sabots, du toupillon de la queue et des plis de l'encolure, avec peut-être l'indication d'un collier. L'animal est tourné à gauche en négatif et il esquisse un mouvement de déplacement en avant. Par son naturalisme, le sujet s'apparente étroitement aux empreintes d'Oc-èo où le bœuf et le taureau à bosse, accompagnés ou non d'un croissant, ont connu comme symboles, dans l'art sigillaire, une grande fortune [2].

4° *Sceau en bronze.* — Avec le cachet en cristal de roche que nous venons de décrire, fut envoyé au Musée de l'École à Hà-nội un « petit sceau en bronze à manche brisé », mentionné sans autre précision comme provenant de la région d'Aṅkor. Nous ne l'avons pas retrouvé et ne le connaissons que par une brève mention d'un rapport de M. Maurice Glaize [3], sans précision sur le sujet représenté.

Région de Kralāñ
(Pl. XL, 10)

Près de Kralāñ, dans le nord-ouest d'Aṅgkor, fut trouvé, en 1925, un lot de dix bagues en or de bas titre dont l'une présente un chaton gravé en creux de caractères [4]. Toutes, sauf celle qui est inscrite, portaient une pierre maintenue par quatre griffes, détail qui, avec l'aspect lourd et uni de l'anneau à section circulaire, tend à indiquer une époque postérieure à celle du Fou-nan et probablement assez basse.

M. Cœdès, qui a bien voulu examiner l'inscription, nous dit qu'il faut lire encore le mot *rakṣa* (à l'envers). Le seul point troublant est que le *ra* est à deux jambages, forme qui disparaît après le xe siècle, ce qui empêcherait d'attribuer à ce chaton une date trop basse. D'autre part, M. Cœdès ne s'explique pas la petite croix que l'on distingue sous le caractère *kṣa*. Ceci dit, la lecture *rakṣa* lui semble à peu près certaine.

Provenance indéterminée dans le Cambodge

Deux cachets provenant d'achats ont pour origine des régions indéterminées du Cambodge.

1° *Sceau en cuivre à sujet humain* (pl. XL, 6 et 7) [5]. — Une bague en cuivre à

---

[1] Musée L. Finot, Hanoi, I. 27.519. Entré le 27 juillet 1937; ancienne cote du dépôt d'Aṅkor Thom : 524 D-B; rapport de M. M. Glaize, juillet 1937; achat; 0,029 × 0,024; h. : 0,019; *BEFEO*, XXXVII, p. 604.

[2] L. Malleret, *loc. cit.*, *BEFEO*, XLV, pl. I, 8-9 et 11 à 16.

[3] Musée L. Finot, Hanoi, I. 27.520; Rapport sur les travaux de la conservation d'Aṅkor, juillet 1937; ancienne cote du dépôt d'Aṅkor Thom : 548 D-B; h. : 0,022; *BEFEO*, XXXVII, p. 604.

[4] Musée A. Sarraut, F. 275; entrée le 21 octobre 1925; poids : 48 gr.; diam. de l'anneau : 0,006; ouverture : 0,024 × 0,017.

[5] Musée A. Sarraut, Phnom Penh, E. 918; entrée le 19 septembre 1937; chaton : 0,013 × 0,011; anneau : 0,017 × 0,015.

chaton ovale épaulé de deux visages humains opposés à lèvres épaisses montre un menu personnage en relief, représenté de face et assis à l'aisance royale, qui semble élever à son visage, dirigé à droite, un attribut qui n'apparaît pas sur le bord du champ. Le sujet s'apparente ainsi à celui des sceaux coniformes en cristal de roche d'Óc-èo et du Bàkhèn. La bague est de facture assez grossière et la base du chaton montre un décor constitué d'une succession de croix en incisions, alors que l'objet semble avoir été obtenu par un procédé de fonte. La face interne du chaton semble porter une silhouette peu distincte de quadrupède dans laquelle on croit reconnaître un bovidé couché. S'il en est bien ainsi, l'objet serait à rapprocher de certaines plaquettes d'Oc-èo en étain, munies d'un anneau de suspension qui opposent sur une face un personnage assis à l'aisance royale et sur l'autre un bovidé, association dans laquelle nous avons tendance à discerner un symbole en rapport avec la royauté.

2° *Sceau inscrit en matière vitreuse* (pl. XL, 8). — Une partie d'un sceau inscrit sur une matière vitreuse ne nous est connue que par une photographie [1]. Il ne semble pas que l'objet ait été destiné à un chaton de bague, en raison de l'importance de sa dimension en largeur qui représentait deux centimètres et demi. L'objet présente néanmoins un chanfrein antérieur, ce qui convient d'ordinaire à un montage sur un bijou, sans que ce soit une règle invariable. Cette pièce est entrée au Musée de Hanoi en même temps qu'une plaquette en verre, semble-t-il, provenant du Cambodge et qui n'a pas été non plus retrouvée [2]. Elle est mentionnée comme provenant d'un dépôt sacré et porte un décor.

L'écriture du texte gravé est très particulière. L'objet semble néanmoins d'origine indienne. Une importante lacune rend difficile l'interprétation de la formule gravée et nous nous bornons à signaler ici ce texte demeuré jusqu'à présent inaperçu. M. J. Filliozat à qui nous avons soumis cette inscription propose de lire... *ibuṁbu*. La répétition de syllabes avec nasalisation sur le premier *bu* l'incite à penser aux syllabes symboliques des formules de charme (*dhāraṇī*). M. G. Cœdès pense que l'inscription ne peut être cambodgienne. Dans ce cas, il faudrait bien la considérer comme un apport de l'Inde et les deux syllabes conservées se répétant, il semble que l'on puisse réellement reconnaître une formule magique.

3° *Sceau à la conque en bronze* (pl. XL, 9). — Sans provenance déterminée sur le territoire du Cambodge, une bague en bronze présente un chaton ovale gravé en creux d'une conque aux volumes et aux contours très atténués par l'oxydation [3]. L'objet était revêtu d'applications d'or probablement obtenues par amalgame et dont il ne subsiste que des traces. La bague évoque nettement par son aspect général certains modèles d'Oc-èo et il semble que l'on soit en présence d'un objet fort ancien.

*
* *

Du dénombrement qui précède surgissent quelques indications générales. Une grande diversité apparaît dans la matière utilisée. La cornaline se présente deux fois, associée dans un cas à une gravure qui dénonce une grande habileté du lithoglyphe et probablement une facture indienne qui semble fort ancienne. Le cristal

---

(1) Musée L. Finot, Hanoi, D. 311, 90, passé à B. 3, 17 (L. 27.247); achat; entré le 28 septembre 1936; larg. : 0,025; cl. 9 × 12, 1866.

(2) Musée L. Finot, Hanoi, D. 311, 69 (L. 27.245); achat, le 28 septembre 1936; long. : 0,026; cl. 9 × 12, 1866.

(3) Musée L. Finot, Hanoi, D. 32, 183 (L. 27.248); achat, le 28 septembre 1936; chaton : 0,022 × 0,017; anneau : 0,022 × 0,017 également; cl. 9 × 12; 1832.

de roche a été employé trois fois, invariablement dans des cachets coniformes, ce qui confirme l'idée d'une adaptation de la structure minérale que nous avons avancée ailleurs (fig. 39 et 40). Le grès indique certainement un objet contemporain de la période d'Angkor. Quant à la « matière vitreuse » de l'objet inscrit que nous ne connaissons que par photographie, elle possède toute l'apparence de la cornaline, mais nous ne saurions tirer aucune indication de sa nature. L'or apparaît une fois, le bronze deux fois et une fois le cuivre. Sous un aspect morphologique, deux bagues fondues dans les derniers métaux s'apparentent nettement à des types d'Oc-èo et si elles ne sont pas nécessairement founanaises, du moins peut-on penser qu'elles appartiennent, pour leur âge le plus tardif, au Cambodge préangkorien.

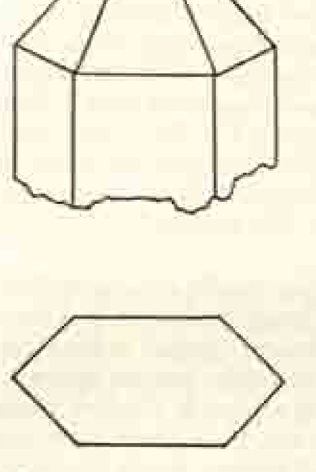


Fig. 39. — Cristal de roche de la variété comprimée.

Les sujets sont empruntés trois fois à la faune marine ou fluviale. La conque est représentée deux fois et a connu grande fortune dans la culture d'Oc-èo. Le taureau Nandin se présente avec des traits naturalistes dans l'intaille de Bantãy Chhœu et son association à un croissant lunaire ne permet pas d'hésiter sur sa signification śivaïte. Le bœuf à bosse compliqué de détails conventionnels dans l'intaille du Phnom Lãv semble appartenir à une espèce indienne. Un personnage assis à l'aisance royale est représenté trois fois, soit sur cristal de roche, soit sur cuivre. Par deux fois, il élève une fleur, dans un geste familier à Oc-èo. La parenté du sujet avec les intailles du Transbassac cochinchinois est rendue plus directe par l'emploi du cristal de roche à deux reprises. Enfin, deux objets au moins sont inscrits, mais, dans aucun cas, l'analyse paléographique ne semble permettre d'établir clairement des jalons pour un essai de chronologie.

Tous les sujets sont gravés en creux, à l'exception de l'un d'eux qui apparaît en relief sur un chaton métallique. La dispersion des sceaux sur l'ensemble du territoire du Cambodge et surtout leur faible densité ne se prête guère à des considérations géographiques. On notera cependant que quatre d'entre eux proviennent de régions déprimées et périodiquement inondées ou d'une zone de bordure maritime. Si la grande vogue des cachets doit être considérée comme un fait principalement founanais lié, semble-t-il, à l'activité du négoce, il n'est pas indifférent de constater une relation entre le lieu des trouvailles et la proximité de la mer ou des grands fleuves.

Mais ces supputations n'auraient grand sens que si l'on connaissait exactement les conditions de gîte des objets. Si, à Bàsàk, il semble bien que l'on ait affaire à un dépôt sacré, dans un monument dont l'existence est constatée sur des indications concordantes dès le xe siècle au plus tôt, le bénéfice d'un âge plus ancien peut être acquis aux gemmes et aux feuilles d'or qui servirent à marquer l'acte de fondation. La même destination apparaît moins probable au Phnom Lãv. Mais le double mode de montage des pierres, et surtout la facture ancienne de la cornaline gravée, attestent le remploi, dans un bijou, d'un objet fort antérieur. Des inégalités de titre entre la bâte et les griffes ne pourraient être décelées que par micro-analyse ou examen spectrographique, mais nous n'avons pas la pièce à notre disposition pour tenter semblable opération. Il y a néanmoins de fortes présomption pour que la cornaline gravée se rapporte à la glyptique du Fou-nan. La découverte d'une

intaille de type assez commun à Oc-èo, sous un *semà* de pagode à Chhba Ampu, relève d'une utilisation récente dans une fonction de dépôt sacré. Les autres objets ont été trouvés parmi des décombres ou dans des conditions qui nous sont inconnues et il n'y a rien à en tirer.

Il ressort de ces considérations que si l'emploi de cachets semble avoir persisté

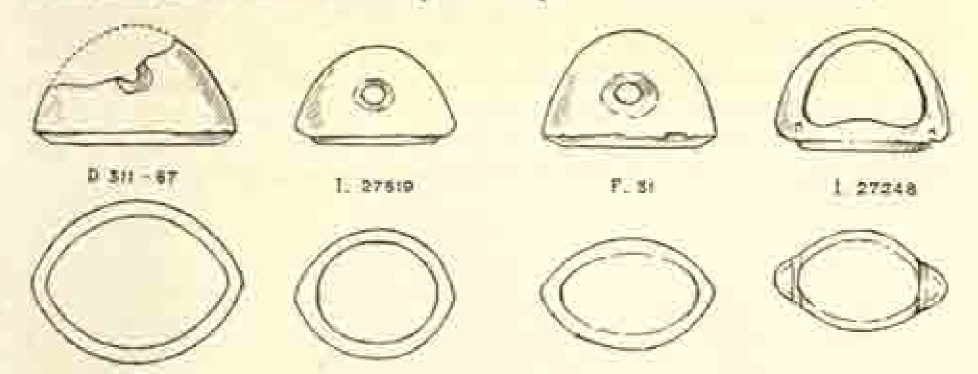


Fig. 40. — Sceaux coniformes en cristal de roche et bague-sceau en bronze.

dans la période d'Angkor par utilisation d'une matière aussi banale que le grès, la tradition du lithoglyphe semble s'être éteinte de bonne heure au Cambodge, et il est peu probable qu'elle y ait jamais connu une aussi grande faveur que dans les provinces maritimes. L'on fit à une basse époque des cachets en bois ou en ivoire en forme de *stupa*, et le cachet en grès des environs du Bàyon possède l'aspect d'un cône allongé, préfiguration des sceaux modernes et survivance, ultime sans doute, des beaux types coniformes de l'âge ancien dérivés de la structure bipyramidée du quartz. Les cachets modernes à une ou deux surfaces gravées, planes ou convexes, sont généralement de dimensions assez fortes qui correspondent à celles du sceau d'Angkor en grès. L'empreinte qui s'inscrit habituellement dans un cercle montre une décoration souvent complexe qu'il a été facile d'obtenir en une substance de contexture aussi tendre que le bois ou l'ivoire. Une étude de sigillographie moderne ne serait pas dénuée d'intérêt pour le Cambodge, le Laos et le Siam, bien qu'elle ne réponde plus au bel art de la gravure sur gemmes. De la technique ancienne a survécu cependant un modèle de cachet en forme de *stupa* qui provient du Palais Royal de Phnom Penh[1] et présente de menues dimensions, comme les sceaux antiques (fig. 41) sa surface d'impression montre gravé en creux, d'un style large et profond, un animal de profil qui rappelle certaines représentations du lion sur des



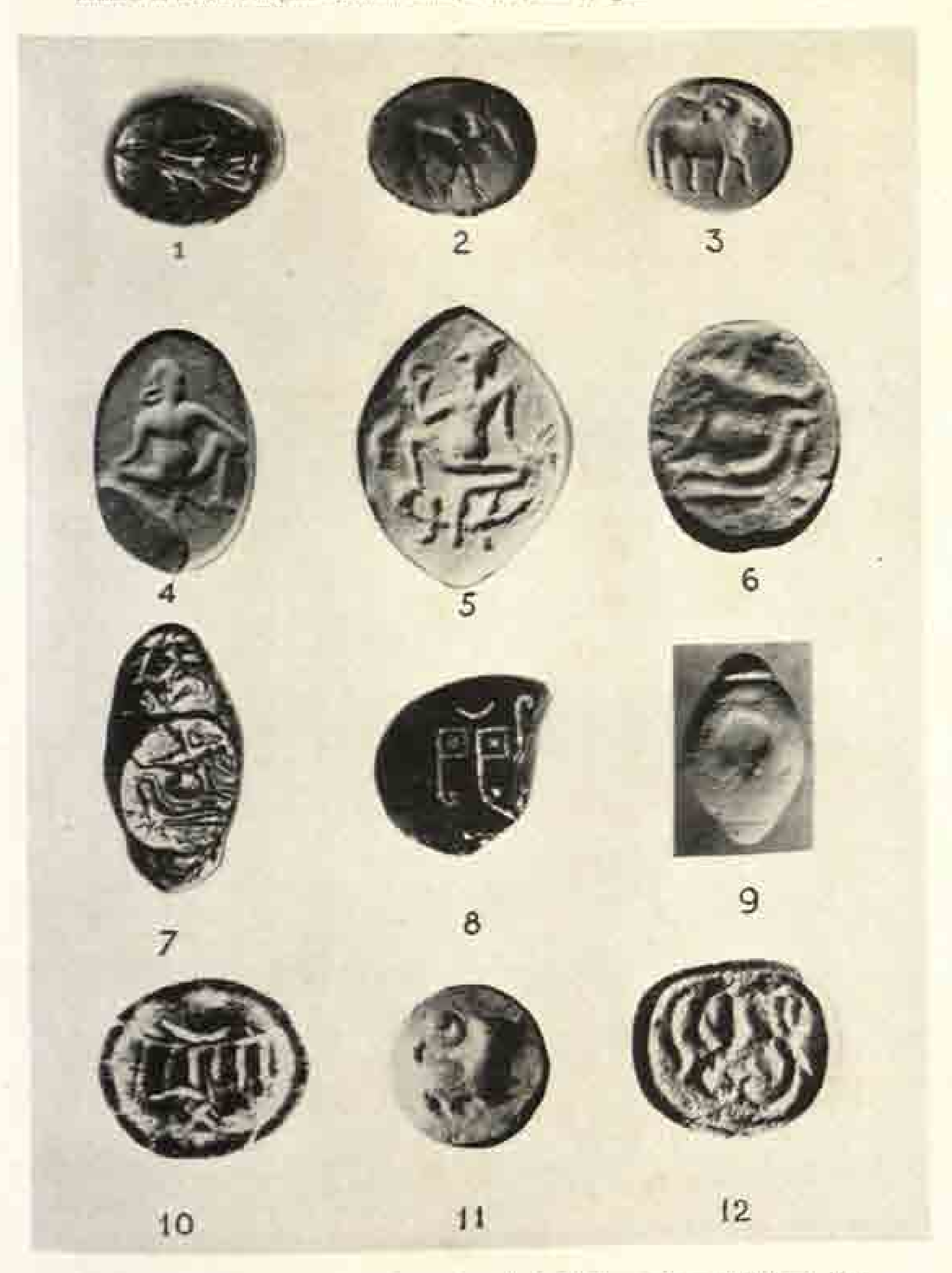
Fig. 41. — Cachet moderne en ivoire à sujet zoomorphe (grandeur réelle).

---

[1] Musée A. Sarraut à Phnom Penh, n° H. 115. — Dans ses *Recherches sur les Cambodgiens*, p. 31, G. Groslier mentionne une bague en bronze dont le chaton plat porte en creux l'image d'un coq de profil, passant une fleur au bec, qu'il suppose avoir servi de coin pour marquer, dans de la cire, des matrices en vue de la fabrication en série de menues pièces d'argent d'un type connu au Cambodge. Le diamètre de l'objet donne du crédit à cette hypothèse, bien que l'utilisation de l'objet comme cachet ne soit pas à exclure. Les monnaies d'argent au coq passent pour être relativement récentes. Nous les croyons anciennes, mais nous n'avons pu examiner la bague qui semble avoir appartenu à la collection personnelle de M. G. Groslier disparue au cours des événements de 1945.

sceaux en étain provenant d'Oc-èo (pl. XL, 11). Il semble que l'on soit en présence d'un objet dérivé d'une conception ancienne et il fait à tout le moins exception, dans la série des cachets modernes qui présentent tous une surface d'impression superficiellement gravée.

Quoi qu'il en soit, un remploi en garniture de bracelet ou une utilisation en dépôt de fondation montre que la signification et la fonction des gemmes gravées étaient perdues de longue date et que, soit leur antiquité, soit le caractère précieux de la matière, demeuraient seuls tenus en estime. Il semble donc que les cachets trouvés au Cambodge remontent pour la plupart à une époque ancienne et même ont pu être introduits dans ce pays à une époque relativement tardive, ce que confirme l'apparentement de certains d'entre eux aux trouvailles d'Oc-èo.



Intailles et cachets anciens du Cambodge continental : *1*, intaille au poisson Bâsàk (Svày Rieṅ, Musée L. Finot); — *2*, intaille au bœuf (Phnom Lǎṅ, Musée A. Sarraut); — *3*, intaille au taureau (Bantãy Chhoen, Musée L. Finot); — *4*, intaille à personnage royal, Chhba Ampu (Kiĕn Svày, Musée A. Sarraut); — *5*, intaille à personnage royal (Phnom Bàkhèn, Musée L. Finot); — *6* et *7*, bague en cuivre (Cambodge, site inconnu, Musée A. Sarraut); — *8*, intaille inscrite (Cambodge, site inconnu, Musée L. Finot); — *9*, bague en bronze (Cambodge, site inconnu, Musée L. Finot); — *10*, bague en or (région de Kraliñ, Musée A. Sarraut); — *11*, cachet moderne en ivoire à sujet zoomorphe (Palais Royal de Phnom Penh, Musée A. Sarraut); — *12*, sceau en grès (environs du Bayon, Musée L. Finot).

LE LITHOPHONE PRÉHISTORIQUE DE NDUT LIENG KRAK [1]

par

G. CONDOMINAS

Chargé de Recherches à l'Office de la Recherche Scientifique outre-mer

Nous avons eu la bonne fortune au cours de notre mission chez les Mnong Gar de découvrir un ensemble de onze grandes lames en pierre taillée. Peu après leur arrivée au Musée de l'Homme, M. A. Schaeffner reconnut en dix d'entre elles des éléments de lithophone. L'étude qui suit n'est en quelque sorte que la présentation de ces pierres.

1. Le site.

Ndut Lieng Krak se trouve en pays montagneux et couvert de forêts, habitat de ces nombreuses tribus proto-indochinoises [2] que l'on désigne habituellement sous le vocable viêtnamien très péjoratif de «mọi». Ce village de la tribu Mnong Gar est actuellement installé sur les bords du Krong Knô (le «Kroong mâle»), branche méridionale de la Srêpok, issu, comme la branche septentrionale le Krong Ana (ou «Kroong femelle»), de l'arête orientale du massif sud-annamitique. La Srêpok creuse, selon une direction générale Est-Sud-Est — Ouest-Nord-Ouest, la portion méridionale du rebord surélevé de la plate-forme du Moyen-Mékong qui s'incline doucement vers le grand fleuve dans lequel la Srêpok se jette.

Le cours supérieur torrentueux du Daak Kroong (nom mnong de la Srêpok et, chez ses riverains, du Krong Knô) se force un passage entre le massif granitique du Cü' Yaang Sing (2.405 m., point culminant du Sud Indochinois) et la chaîne granitique du Mbür (1.950 m.) [3] pour venir s'étaler dans ce que Gar et Cil appellent sa «plaine» et qui s'étend de Bboon Yôong (à une dizaine de kilomètres à vol d'oiseau à l'Est de Ndut) et Phii Dih d'où il oblique vers le Nord pour se joindre au Krong Ana qui a pris au passage les eaux du déversoir du lac Daak Laak. Cette «plaine», réputée pour sa fertilité, est constituée par des alluvions récentes du Daak Kroong qui y circule en larges méandres, entre des lignes de relief orientées

---

(1) Un aperçu de cette étude a été donné en conférence par l'auteur devant l'Institut français d'Anthropologie, séance du 21 juin 1950.

(2) Nous désignons par «proto-indochinois» les peuplades archaïques connues sous les vocables viêtnamien, cambodgien et laotien de «mọi», «pnong» et «kha» et que les plus évolués parmi les intéressés rejettent aujourd'hui en raison du caractère par trop péjoratif de ces dénominations.

Rappelons brièvement les grands traits de la transcription des mots proto-indochinois adoptée ici : une voyelle longue est transcrite par la voyelle redoublée, alors qu'une voyelle simple est toujours brève. Le redoublement d'une consonne indique une préglottalisée. L'occlusion glottale est marquée par une apostrophe.

(3) Nom mnong de la portion principale de la chaîne appelée par M. E. Saurin (1935) : «chaîne du Yang Tiên, Bon Sena, Ta Doung, Con Klang». Le Mbür est plus spécialement le point de franchissement de cette chaîne par le sentier mnong reliant le pays Lac et Dalat à la plaine du Daak Kroong.



Fig. 42. — Carte n° 1. — Le site Ndut Lieng Krak dans l'ensemble des gisements préhistoriques indochinois (d'après la carte de M. P. Levy, dans *Recherches préhistoriques dans la région de Mlu Prei*, Hanoi, 1943).

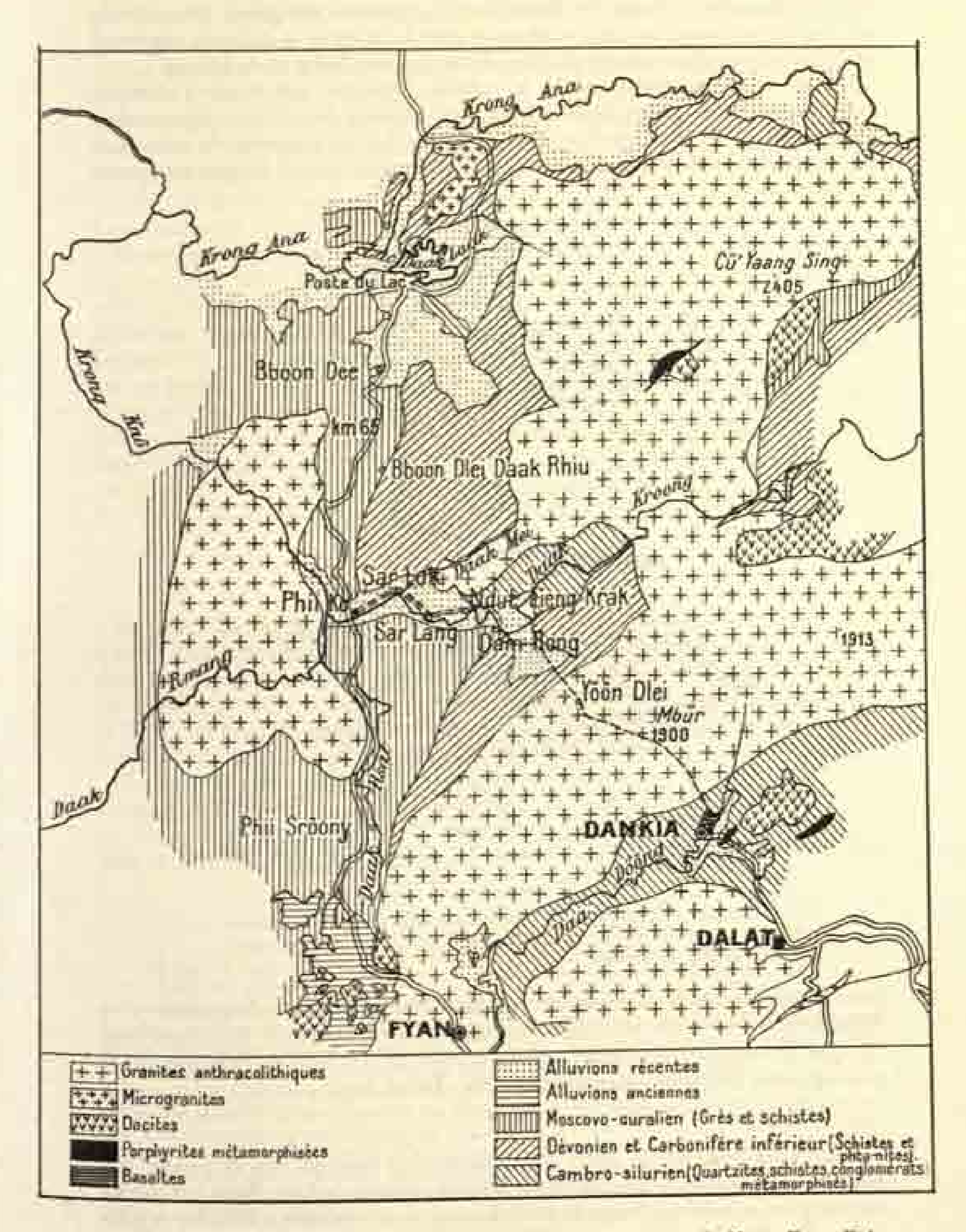


FIG. 43. — Carte n° 2. — Schéma géologique de la région de la vallée du Moyen Krong Knô d'après la carte géologique de l'Indochine, feuille de NHA-TRANG au 1/500.000°.

Nord-Est—Sud-Ouest; celles du Nord la séparent de la cuvette du lac. A l'Est et au Sud l'imposante chaîne du Mbür dont les sommets atteignent par endroits 2.000 mètres dresse une barrière abrupte entre la «plaine» et le bassin supérieur du Dông-nai constitué par les plateaux élevés du Lang Biang et de Djiring.

Du point de vue géologique[1], la «plaine» constitue une bande d'alluvions récentes qui coupe perpendiculairement deux étendues de terrains sédimentaires allongés selon une direction Nord-Sud; celle de l'Est est composée de schistes et de phtanites dévoniens et anthracolithiques inférieurs; l'autre à l'Ouest est formée

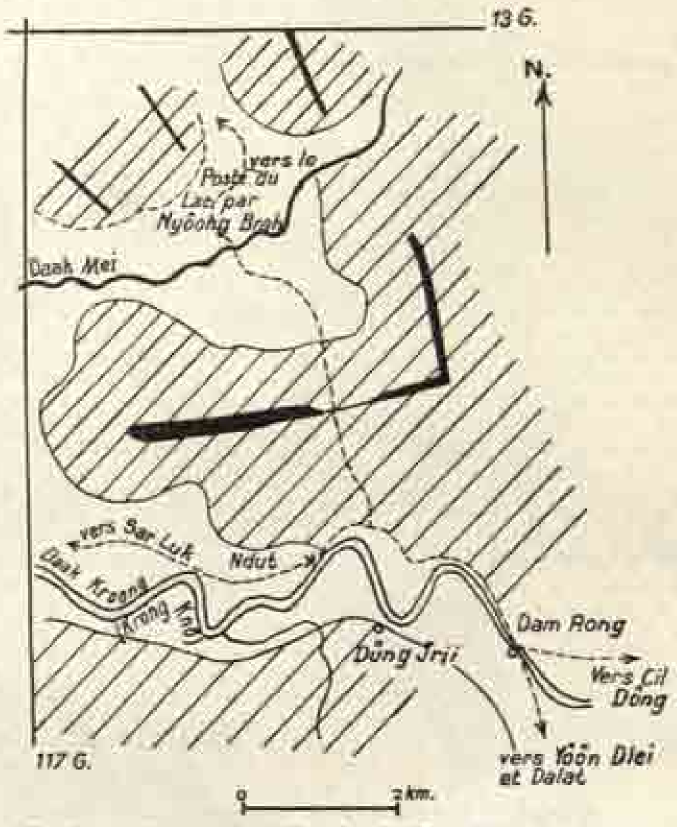


FIG. 44. — Carte n° 3. — Situation de Ndut Lieng Krak (d'après la carte au 1/100.000e du Service Géographique de l'Indochine, feuille du Darlac).

par un complexe gréso-schisteux de l'Anthracolithique Moyen et Supérieur et du Trias. La première bande est d'ailleurs scindée en deux, à partir de la bordure Nord du Daak Kroong, par des roches métamorphisées de la «Série de Dalat» et par le prolongement du massif granitique du Cũ' Yaang Sing.

* * *

Ndut Lieng Krak est, du point de vue strictement local, un lieu de passage très fréquenté : le sentier qui conduit par le Mbür du plateau du Lang Biang à la cuvette du lac y croise celui qui longe le Daak Kroong et va rejoindre à Phii Ko' la piste Dalat—Ban-Mê-Thuot qui emprunte *grosso modo* une ancienne sente mnong allant

[1] Cf. E. Saurin, 1935 et 1936.

du lac à la région de Fyan par Phii Srôony et franchissant la barrière méridionale par un col de 1.400 mètres d'altitude. Les Mnong Lac descendant dans la «plaine» pour chercher du riz et les Mnong Gar montant en pays Lac pour chercher des buffles, couchent soit à Dam Rong, soit à Ndut Lieng Krak, de même que les Mnong Cil d'amont descendant faire des échanges en pays Gar[1].

D'autre part les deux rngool (emplacements de village)[2] que séparent la Daak Bok, celui où les pierres ont été trouvées et celui où Ndut est actuellement installé, sont parfaitement situés et faciles à défendre; ils dominent le fleuve et se trouvent à proximité de terrains particulièrement fertiles, puisque Ndut a semé son paddy deux années de suite sur le même sol, ce qui est rare en pays Gar.

Le site de Ndut Lieng Krak a été sans doute habité dès que s'est effectué le peuplement de la vallée du Moyen-Krong Knô. Mais il est probable que cette haute vallée en cul-de-sac, au pied de la muraille du Mbür, a dû fournir un refuge aux différentes vagues humaines qui s'y sont installées. C'est ainsi que les Gar, ses habitants actuels, occupent une place tout à fait inférieure dans les appréciations que se portent mutuellement les tribus du Darlac et du Haut-Đông-nai : les riziculteurs et les Cil Bboon Jaa des hauts plateaux du Đông-nai les appellent Phii Brée, «Hommes de la Forêt». Une seule tribu est encore moins estimée que la leur : celle des Cil proprement dits (ou «Cil d'amont»), qui vivent assez misérablement dans la zone «montagneuse» du cours supérieur du Krong Knô, au contact direct des Gar installés, eux, dans la «plaine» et sur les hauteurs de bordure.

*
* *

Du point de vue préhistorique, le bassin du Krong Knô est très mal connu, comme d'ailleurs toutes les autres régions des pays montagnards du Sud indochinois, pour lesquels on en est toujours réduit au travail de Verneau (1904) d'où il ressort que le matériel lithique ramassé par les Pères Guerlach et Jannin et par le Dr Yersin dans les régions de Kontum et d'Attopeu, relève du néolithique classique indochinois, avec prédominance des haches à tenon[3].

Pendant mon séjour à Sar Luk, les habitants de ce village m'ont apporté quelques pièces dont les deux plus intéressantes sont une hache de facies bacsonien[4] et un ciseau de caractère plus évolué. Au cours d'une enquête sur la pêche en territoire de Phii Ko', on m'a montré à une centaine de mètres du fleuve, en forêt, une

---

[1] Cf. fig. 44, carte n° 3.

[2] Cf. fig. 45, carte n° 4.
Les villages montagnards ne sont pas ancrés au sol comme le sont les villages viêtnamiens ou européens. Qu'une épidémie décime les habitants d'un village et les survivants l'abandonnent pour aller vivre sur leurs cultures, en attendant le jour faste où tous ensemble ils démonteront leurs anciennes cases pour les reconstruire sur un autre emplacement de village (*rngool*). On peut reconnaître aisément un *rngool* à la présence de kapokiers, anciens poteaux de sacrifice qui ont repoussé, et à ce que la forêt a moins bien repris sur ce sol tassé et piétiné par les hommes. Le déplacement peut aussi être nécessité par l'éloignement des cultures. Les Mnong Gar, en effet, comme la majorité des Proto-indochinois, pratiquent le rây (le mir des dialectes de la famille môn-khmère), mode de culture qui consiste à défricher un pan de forêt et, après avoir mis le feu aux abatis, à semer sur le sol enrichi de cendres; le champ est abandonné après une récolte (rarement deux). Les cultures se déplacent ainsi tous les ans et reviennent sur le même terrain selon un cycle de dix à vingt ans, après avoir parcouru le territoire du village.

[3] On peut tirer les mêmes conclusions de l'étude de Holbé consacrée aux cueillettes du R. P. de Pirey dans la région de Kontum et la province de Quảng-trị.

[4] Cf. pl. XLV.

canalisation rectiligne de 0 m. 50 de large que les Gar attribuent aux Chams. Signalons enfin la découverte faite au kilomètre 65, lors de l'élargissement de la piste Dalat-Ban-Mê-Thuot d'un groupe de pierres aux formes bizarres qui semblent avoir été rassemblées intentionnellement et parmi lesquelles se trouvait un galet travaillé de facture bacsonienne. Ces pierres entrées aujourd'hui au Musée de l'Homme grâce à l'obligeance de M. Ribo, délégué du Poste du Lac, se trouvaient sur le territoire d'un village disparu à mi-chemin entre Bboon Dde (le dernier village de la cuvette du Lac) et Bboon Dlei Daak Rhiu.

*
* *

L'exposé qui suit doit être considéré comme une simple présentation du lithophone préhistorique de Ndut Lieng Krak. L'étude exhaustive de ces pierres ne pourra être entreprise que le jour où aura été exécuté le programme de fouilles que j'avais reporté à la fin de ma mission ethnographique et que la maladie m'a empêché de réaliser. Ce programme devait reposer principalement sur des fouilles à effectuer à Ndut Lieng Krak et au kilomètre 65, puis se poursuivre par des recherches dans les territoires de Phii Ko', autour du «fossé cham», de Phii Srôony, de Yöön Dlei et de Bboon Dee (trois villages situés au pied de cols qui ont pu être autrefois, comme ils le sont aujourd'hui, des lieux de passage très importants); liste à laquelle il faut ajouter Dam Rong et Sar Lang, respectivement en amont et en aval de Ndut Lieng Krak.

2. Circonstances de la découverte.

Le pays mnong gar est traversé du Nord au Sud par l'ancienne piste reliant Ban-Mê-Thuot à Dalat; au bac du Krong Knô un embranchement s'en détache qui suit approximativement le cours du fleuve sur sa rive droite et passe par Sar Luk où je m'étais installé en septembre 1948, pour une étude ethnographique. Cette piste secondaire s'arrêtait à Ndut Lieng Krak qu'elle dépassait cependant, sur un kilomètre environ, en un tronçon inutilisable. Il fut question vers la fin de l'année 1948 de regrouper en un seul district tous les Mnong Gar jusqu'ici partagés entre les provinces du Haut-Đông-nai et du Darlac; le délégué du Lac à qui ils allaient être confiés obtint l'autorisation de prolonger la piste secondaire au delà de Dam Rong. C'est en creusant le nouveau tronçon de la piste que des coolies mirent au jour les pierres, le 2 février 1949.

Je ne l'appris que le surlendemain, tout à fait par hasard. Comme il avait coutume de le faire, chaque fois qu'il recevait une visite digne d'une jarre[1], Baap Can m'avait invité à venir boire avec ses hôtes, arrivés le soir même de Ndut Lieng Krak. L'ouverture d'une jarre fournit toujours un excellent «climat» aux enquêtes ethnologiques : les Mnong ont horreur des questions posées sèchement et en série; il faut s'arranger pour les glisser au cours d'une conversation qui rapportera d'autant plus de renseignements qu'on aura réussi à provoquer des manifestations de vanités regaillardies par l'alcool. La jarre possède aussi cet avantage d'attirer

[1] La boisson traditionnelle de l'hospitalité et des fêtes dans le haut-pays est la bière de riz mise à fermenter dans des jarres de types variés : quand on veut honorer un hôte ou un génie, on débouche une de ces jarres que l'on remplit de feuillage pour maintenir au fond le mélange de riz fermenté et de son; on verse ensuite de l'eau sur le tout jusqu'à remplir la jarre à ras bords. On boit alors l'alcool ainsi obtenu, en l'aspirant par un long chalumeau planté jusqu'au fond de la jarre.

quelques amateurs : les sources d'information et de contrôle possibles s'en trouvent multipliées d'autant.

La soirée avait été fructueuse, et comme il se faisait tard et qu'une grande partie des buveurs dormait depuis un bon moment déjà sur le bas-flanc, je bourrai une dernière pipe avant de regagner ma case quand les paroles d'un homme de Ndut me firent sursauter : il racontait à Baap Can comment, l'avant-veille, on avait mis au jour de grandes pierres *prum* (c'est-à-dire chames), en creusant la piste dans l'ancien emplacement de Ndut. Abandonnant mon calme habituel, je l'assaillis de questions : ses réponses ne firent qu'accroître ma curiosité; et c'est fort perplexe que le lendemain matin, 5 février, je me rendis de bonne heure sur les lieux.

* * *

Ndut Lieng Krak (cf. fig. 44, carte n° 3) est établi sur la rive droite du Kroong Knô, sur la terrasse qui domine le fleuve d'une dizaine de mètres et qui ne forme

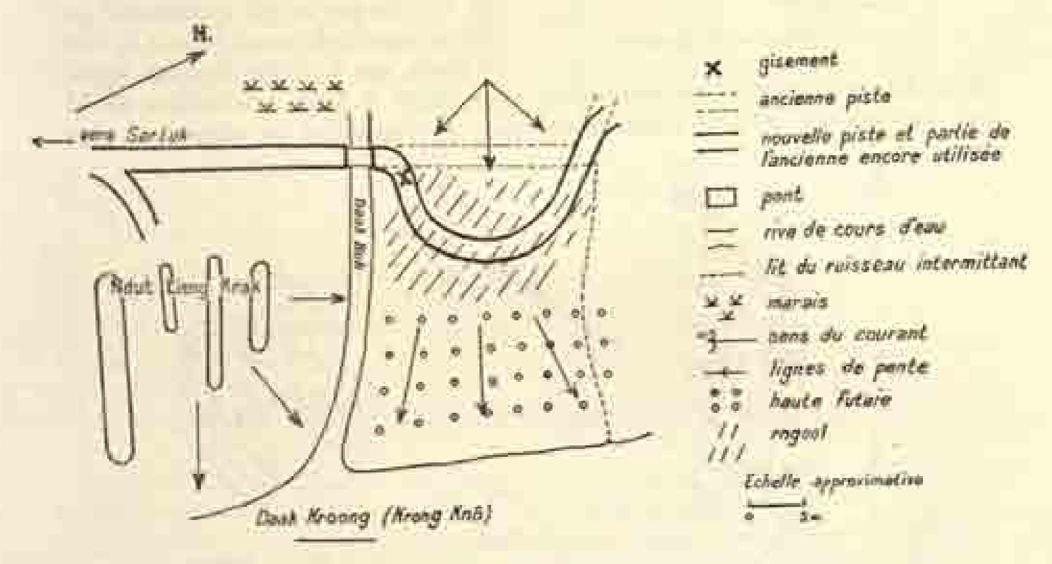


FIG. 45. — Carte n° 4. — Ndut Lieng Krak et le gisement.

qu'une bande étroite entre celui-ci et les chaînons septentrionaux. Il est séparé de son ancien *rngool* par un ruisseau provenant d'un marais stagnant au pied de deux renflements du chaînon; le plus septentrional avançant un peu plus vers l'Est ne laisse qu'une vingtaine de mètres de largeur au *rngool* en forme de bosse et qui se trouve ainsi coincé entre la montagne et le rebord abrupt de la terrasse couvert d'une haute futaie, habitat de génies. Le *rngool* est délimité au Nord par le lit d'un très mince ruisseau vide en saison sèche. L'ancien bout de piste franchissait d'un trait le pied du renflement avant de s'élever en ligne droite sur le chaînon. Le nouveau tracé devait éviter non seulement la base de la colline, mais aussi la bosse du *rngool* : on creusa donc la piste dans le rebord de celui-ci (fig. 45).

C'est au début de ce travail de creusement, à peu de distance du pont de la Daak Bok, que furent trouvées les pierres. Le chef de Secteur Bhaang, un Mnong Gar, dirigeait les travaux comme à l'accoutumée; c'est un garçon intelligent auquel, dans le District du Lac, on a toujours confié ce genre de travaux. Il m'affirma être

arrivé sur les lieux alors que les pierres étaient à moitié dégagées. Bbaang et deux coolies, qui avaient participé aux travaux ce jour-là, firent le récit suivant :

Un léger monticule formait excroissance sur la pente du *rngool*, à l'endroit où furent trouvées les pierres ; l'une d'elles sortait légèrement du rebord sud de cette petite butte (fig. 49). Passant par là, un mois auparavant, pour me rendre à Dalat, j'avais en effet remarqué cette boursouflure du sol et sa «petite» pierre, sans y attacher d'importance tellement cela paraissait normal sur un *rngool*.

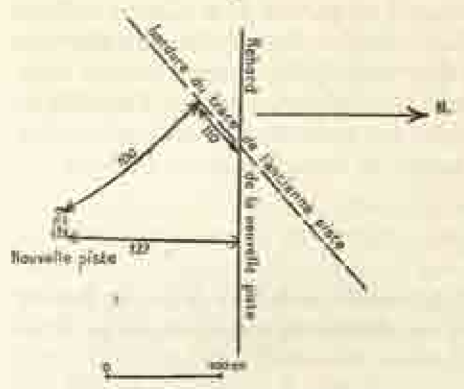


Fig. 46. — Situation du gisement.

Les pierres étaient dressées, serrées les unes contre les autres sur trois lignes approximativement Est-Ouest (ce qui m'a fait adopter la notation I A, I B) ... avec très peu de terre entre elles (fig. 47). La pierre qui apparaissait au pied du monticule aurait été soit V, soit XI posée sur V. Cette dernière hypothèse doit être écartée, me semble-t-il, étant donné la forme particulière de XI qui ne présente aucune ressemblance avec V. Cependant sa coloration plus

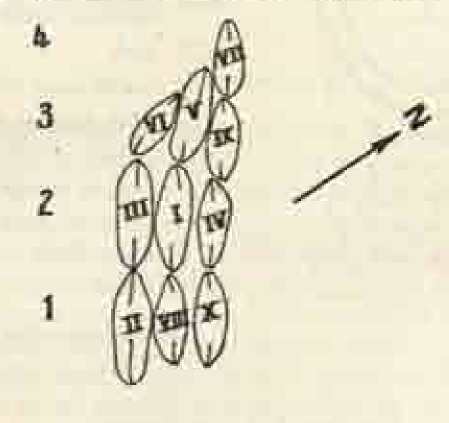


Fig. 47. — Schéma de la position des pierres lors de leur dégagement d'après le chef de Secteur (le 5 février 1949).

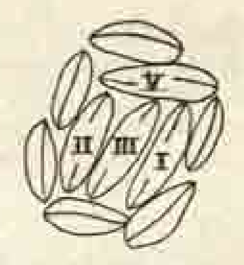


Fig. 48. — Schéma de la position des pierres lors de leur dégagement d'après le coolie de Ndut (le 23 juillet 1949).

foncée laisse supposer qu'elle a pu séjourner assez longtemps à l'extérieur, mais pas forcément en cet endroit.

Le 23 juillet, profitant du passage d'un des coolies de Ndut à Sar Luk où j'avais fait transporter les pierres, je procédai à une contre-épreuve, craignant que le jour de la démonstration les ouvriers n'aient pas osé contredire le chef de Secteur. Voici la description du coolie :

Les pierres étaient bien dressées, mais groupées en une masse [1] tout autour

[1] Le nouvel informateur ne rassemble pas les pierres en lignes, comme l'avait fait le chef de Secteur, mais en une simple masse compacte. Était-ce un défaut de mémoire? ou bien faut-il, au contraire, attribuer ce détail, dans la première description, à l'imagination de Bbaang?

de III qui sortait du sol. Cette dernière pierre était soutenue de chaque côté par II et I, et V était appuyée sur l'un de ses deux tranchants ; toutes les autres pierres étaient disposées autour des plus grandes (fig. 48).

Tout cela semble assez vraisemblable, sauf le détail selon lequel III aurait reposé sur XI. Cette pierre de forme si particulière ne peut pas plus avoir servi de support à III qu'avoir été le prolongement de V ; et sa patine foncée suggère, comme nous l'avons présumé plus haut, qu'elle se trouvait à l'air libre.

Il y a de fortes chances pour que ce soit III et non V qui ait pointé hors du sol ; l'une des extrémités de III possède, en effet, sur 14 cm. 5, une teinte brun foncé qui tranche sur le reste.

*
* *

Malgré la curiosité la plus vive et le grand intérêt que suscitèrent en moi la vue de ces pierres d'une taille peu commune et la description de la position dans laquelle

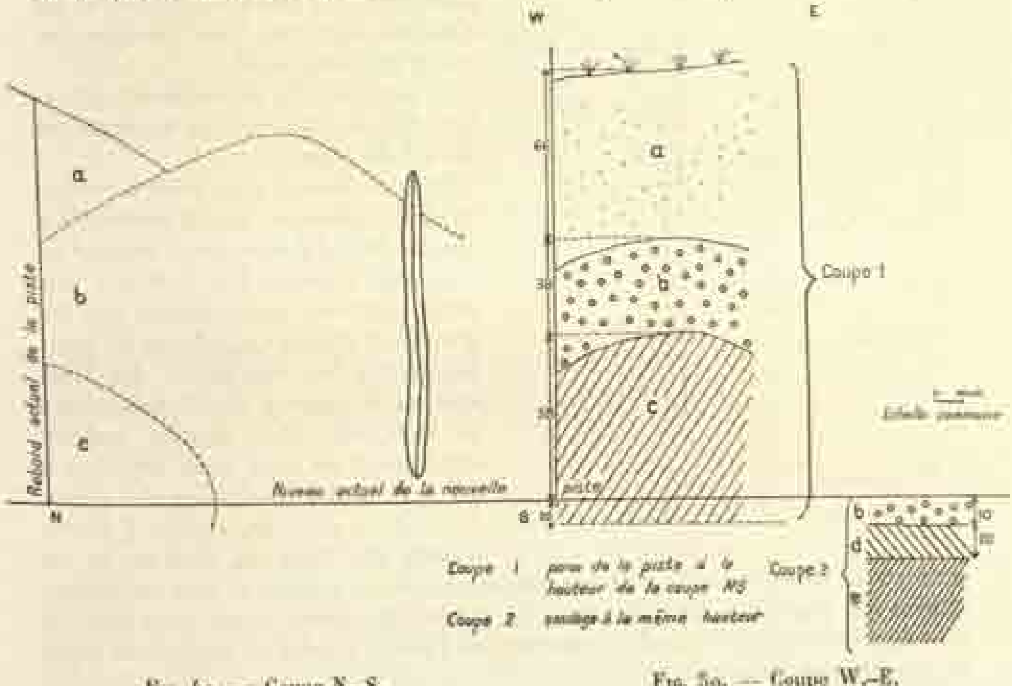


FIG. 49. — Coupe N.-S.

FIG. 50. — Coupe W.-E.

elles furent trouvées, et bien que le terrain semblât se prêter assez bien à des fouilles en profondeur, je dus, à cause de mon état de santé et de mon travail ethnographique en cours, remettre à la fin de ma mission un programme de fouilles qu'on pouvait espérer fructueux sur le vu des pièces déjà révélées par le site. Je dus me contenter d'effectuer un simple sondage.

Le creusement de la piste avait entamé le *rngool* sur une épaisseur de 1 m. 60 à la hauteur de l'endroit où furent trouvées les pierres qui étaient groupées à 1 m. 40 environ de cette nouvelle paroi. Je fis un sondage de 60 centimètres de profondeur au point où, selon les indications obtenues, furent trouvées les pierres, c'est-à-dire de 70 à 80 centimètres sous l'ancien niveau du sol qui les avait portées, le niveau actuel de la nouvelle piste étant à 10 ou 20 centimètres au-dessous de celui-ci.

Le sol est argilo-limoneux et dans celui-ci il m'a semblé que l'on pouvait distinguer (fig. 50) en *a* un sol de surface jaune et friable, en *b* un sol marron clair et riche

en pierres, en *d*, marron rouge, plus compact, contenant très peu de pierres, et en *e* de la terre noire à racines. En *e*, on discerne un sol à traces jaune clair et à pierres, dans lequel à l'endroit où il apparaît sur la figure 48, les termites ont creusé une galerie dont le fond apparaît en sol *d*.

D'après M. G. Aubert, l'analyse mécanique ferait apparaître les caractères suivants (cf. tableau A) :

— on est en présence d'un sol argilo-limoneux provenant de la décomposition de roches contenant du quartz et riches en fer, probablement des granites ;

— les trois horizons supérieurs (*a*, *b*, *c*) font partie d'un même sol, les horizons *d* et *e* auraient un pourcentage plus faible en éléments jaunâtres et plus fort en éléments rouges; mais les différences sont minimes. D'autre part, *a*, *b*, *c* auraient subi un léger lessivage du fer qu'ils contenaient ;

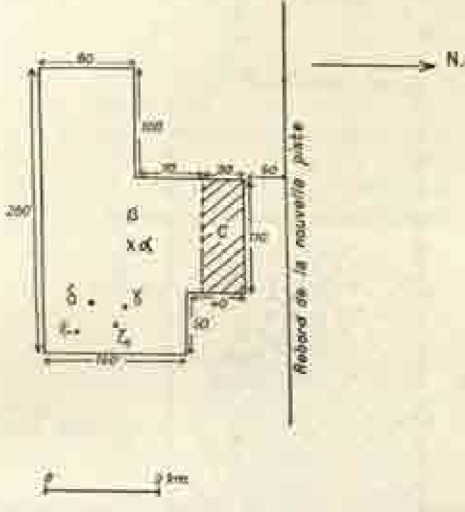


Fig. 51. — Plan de sondage.

— le transport a été faible : il ne peut s'agir que de colluvionnement (les éléments sont très peu arrondis) et non d'alluvionnement ;

— seul, le sol *a* est vraiment caillouteux. Cela se comprend du fait que c'est un sol de *rngool*.

Dans la figure 51, le point α correspond à l'endroit où ont été trouvées les pierres. En sol *d* nous avons ramassé en β un petit fragment d'os[1] et en γ une petite pierre de même nature que les grandes et affectant une forme de grattoir tout à fait accidentelle. En δ est apparue la pierre E de 18 centimètres de haut, elle était dressée, enfouie entièrement en sol *e* et sa tête était à 35 centimètres au-dessous du niveau actuel de la piste. En ε et en ζ furent trouvés des brins de charbon et un morceau de bois; mais cela est sans valeur, car en cet endroit le sol a été remué, et bien que l'on fût à 40 centimètres au-dessous du niveau actuel de la piste, il était manifeste que de la terre *a* contenant de l'herbe y avait été déposée au cours du nivellement de la piste.

Donc, le sondage ne donne aucun résultat positif.

*
* *

En raison du caractère exceptionnel de ces pierres, qui paraissaient en outre former un ensemble, je décidai, plutôt que d'en prélever une ou deux comme échantillons, de les expédier toutes en France, malgré leur poids, pour ne pas risquer de fausser la vérité. Ce fut une chance, car je tombai gravement malade et on dut

---

(1) D'après M. A. Leroi-Gourhan : « la pièce est le métastyle d'une troisième molaire supérieure gauche d'un bovidé de la taille [d'un buffle] individu subadulte ». De nos jours, les ossements des buffles sacrifiés sont déposés rituellement aux abords du village, donc du *rngool*. Nous pensons que c'est actuellement l'explication la plus plausible; on pourra peut-être émettre l'hypothèse d'un ultime reste de sacrifice fait aux pierres ou au mort qu'elles ont dû honorer, etc., quand des fouilles auront été accomplies.

me rapatrier. Elles parvinrent intactes et toutes regroupées au Musée de l'Homme.

C'est M. A. Schaeffner, chargé du Département d'Ethnologie musicale du Musée de l'Homme, qui s'aperçut qu'elles constituaient des éléments de lithophone, en les frappant avec le doigt alors qu'elles étaient disposées côte à côte sur une table de la salle de déballage, à la sortie de leur caisse.

3. — Description des pièces.

Elles sont au nombre de dix, abstraction faite de la lame XI dont il est difficile de dire si elle n'est que le débris d'un élément plus important ou une lame mal venue et cassée, ou encore si elle représentait en elle-même une pièce dont le rôle nous échappe.

Ce sont, d'après M. J. Avias, des lames de «cornéenne micacée à cordiérite[1], roche provenant du métamorphisme de formation schisteuse au contact de massifs granitiques dans la zone de plus forte transformation ou zone des cornéennes (*hornfels* des auteurs allemands) [voir pl. XLIV, 3 et 4]. D'après Saurin[2] : «Dans la vallée du Krong Knô, entre Bon R'chay et Bon-Tong-Bien, des affleurements identiques de tourmalinites et de quartzites viennent en contact avec le granite et des schistes métamorphisés du dévonien et du carbonifère inférieur»[3]. Bboon Rôcai est le nom administratif de l'ensemble Sar Luk-Pang Dông. Bboon Tong Bbieng était le nom que l'on donnait parfois à Ndut Lieng Krak du vivant du chef de canton Bbieng qui l'habitait. Ce chef n'a rien de commun avec celui dont nous parlerons plus loin.

Il est donc probable que ces pierres ont été extraites dans la région où elles ont été découvertes. J'ai d'ailleurs cru trouver à 50 mètres du gisement une roche semblable à celle des pierres, roche mise au jour par le creusement de même piste, sous une couche de sol meuble sur lequel se dressait un groupe d'arbres, habitat de génies.

* * *

Ce sont des lames dont la longueur[4] varie de 65 cm. 5 (lame IX) à 101 cm. 7 (lame II). Il est possible qu'à l'origine la pièce la plus longue ait été encore plus grande : en effet, outre une cassure subie au cours du transport entre Ban-Mê-Thuot et Paris, mais qui n'a pas affecté la longueur de la lame, on en remarque une autre plus ancienne qui a endommagé l'une des extrémités. Leur largeur maxima varie de 10 cm. 6 (lame VIII) à 15 cm. 85 (lame V), la pièce la moins large n'étant pas la plus courte, ni la plus large la plus longue. L'épaisseur minima, mesurée dans la partie centrale de chaque pièce, varie de 2 cm. 4 (lames VIII et IX) à 3 cm. 6 (lames IV et V). La pièce la plus lourde est la lame III : 11 kg. 710; et la plus légère, la lame VIII : 4 kg. 810[5].

Ce sont, à notre connaissance, les plus grandes pierres taillées préhistoriques révélées jusqu'ici : G. Fowke[6] décrivant des pierres taillées découvertes dans une tombe du Tennessee écrit que l'une d'elles mesure dans les 28 pouces (71 cm. 2);

---

[1] «... contenant, outre du mica noir (biotite) en grande quantité et de la cordiérite, du quartz, du graphite et du mica blanc en petite quantité.»

[2] P. 61. Voir fig. 43, carte n° 2 établie d'après la Carte géologique de l'Indochine au 500.000°. Feuille de Nha-trang, laquelle résulte des explorations et des tracés de M. E. Saurin.

[3] Saurin, 1935, p. 61.

[4] Pour le détail des mensurations, cf. tableau A, Appendice I.

[5] Les poids nous ont été communiqués par M. A. Schaeffner.

[6] Planche XX. Nous devons cette indication bibliographique à l'obligeance de M. H. Kelley.

nous avons ici, outre deux pièces de 70 cm. 2, cinq autres qui dépassent 80 centimètres.

Taillées[1] à grands éclats, larges et plats, probablement à l'aide d'un ciseau de bois, elles présentent tout le long de leur double tranchant de minuscules retouches produites par percussion. Les arêtes ont été émoussées par altération. Quant au procédé employé pour l'extraction de ces pierres, leur grande taille pourrait faire penser que ceux qui les ont produites ont opéré de la même manière que les Merina ou les Betsileu du centre de Madagascar : ceux-ci « découpent des dalles en allumant sur la pierre à tailler un feu de broussailles, puis arrosent la pierre incandescente qui se fend selon le sillon du feu »[2]. Mais étant donné la nature de la roche, il semble préférable de supposer, comme le suggère M. Bordes, qu'ils aient détaché chaque lame par clivage à l'aide d'un coin en bois.

Les grandes lames (I, II, III) et les lames VI et VII sont entièrement travaillées sur leur face externe, leur face d'éclatement n'étant taillée que sur le pourtour ou, pour la seule lame VI, sur la moitié de cette face. Toutes les autres lames sont entièrement travaillées sur leurs deux faces; elles n'ont d'ailleurs pas la beauté des premières. Toutes les pierres sont recouvertes d'une patine épaisse (1 millimètre) de couleur crème, marron clair, sauf une extrémité de la lame III qui, sur 14 cm. 5, présente une teinte marron plus foncé.

Les deux bords de chaque lame sont à peu près parallèles, sauf ceux de VIII et IX, franchement mal venus. Leurs extrémités, très souvent bombées et toujours plus épaisses que leur partie centrale, sont arrondies, soit en « V » à pointe adoucie, soit subrectilignes. L'une des extrémités de I et de III a été franchement tranchée d'un seul coup donné légèrement de biais, alors que dans les autres pierres les contours des extrémités sont à peu près symétriques (l'une des branches du « V » ou de l'arc de cercle est plus longue que l'autre); il est fait exception pour VIII et IX dont nous avons déjà signalé les autres imperfections, et pour X dont une des extrémités est subrectiligne, l'autre étant arrondie et taillée en biseau, au lieu d'être bombée.

Ces pierres présentent un profil plus ou moins légèrement incurvé, courbure qui atteint son maximum dans VII et qui est inexistante dans X. Celui des deux premières lames est très harmonieusement infléchi : à peu près droit sur les deux tiers de la longueur, il se redresse dans le dernier tiers en s'incurvant légèrement. Dans toutes les pierres, la partie centrale est amincie par rapport aux extrémités, presque toujours bombées.

En coupe, seule X présente une section sub-triangulaire; les grandes lames (I, II, III) sont à section sub-lenticulaire très allongée; celle de V est lenticulaire allongée biconvexe, et celle de IV plus arrondie; les autres pièces ont des sections assez informes et s'apparentent à celle de la lame V. Les lames les mieux taillées présentent un semblant d'axe légèrement dissymétrique.

Ces pierres ont magnifiquement résisté aux chocs : seules deux pièces présentent des cassures importantes. Une extrémité de la lame V a été entièrement brisée et l'accident a emporté deux autres morceaux sur chacun des bords de la pièce; l'un d'eux a laissé une entaille de 17 centimètres de long, l'autre de 15 cm. 5, cassure postérieure, semble-t-il, à la fabrication de la lame et qui lui fait rendre un son faux. La lame II a été endommagée à ses deux bouts : un morceau rectiligne, long mais

[1] Cf. Appendice II et pl. XLI, XLII, XLIII et XLIV.
[2] Faublée, p. 48.

étroit, s'est détaché du bord de l'un, l'autre a été plus sérieusement abîmé : sa pointe est difforme et ses deux bords ont été endommagés; signalons que l'un des deux l'a été pendant le transport entre Ban-Mê-Thuot et le Musée de l'Homme : nous possédons d'ailleurs le morceau qui s'est détaché.

***

La facture de ces pierres est bacsonienne. Cette industrie néolithique, la plus ancienne mise au jour jusqu'ici en Indochine, est caractérisée par la prédominance de galets de roches éruptives [1], comme matériaux utilisés, et par la taille à larges retouches, soit des deux faces, soit d'une seule, l'autre étant alors travaillée sur son pourtour; on trouve parfois associé à cet outillage grossier quelques haches polies, mais le polissage, quand il existe, est en général limité au tranchant et donne des pièces ressemblant d'une façon étonnante aux haches des Australiens actuels [2]. Les restes humains trouvés en milieu bacsonien sont pour la plus grande part indonésiens, comme le sont d'ailleurs les habitants actuels de Ndut. On a trouvé aussi des crânes mélanésiens, et même australoïdes, également en milieu bacsonien [3]

Cependant, les pièces bacsoniennes ont un aspect grossier, alors que nos lames représentent une réussite technique absolument remarquable. Considérons, par exemple, la lame I qui mesure 100 cm. 5 entre ses deux pointes extrêmes; sa largeur maxima est de 14 cm. 7 au pied [4]; son épaisseur ne dépasse pas 5 cm. 8 et 5 cm. 1 à la tête et au pied; elle n'est même que de 3 cm. 1 en sa partie centrale, alors que la pièce mesure un mètre de long. Il est clair qu'elle a été taillée en vue de donner une note déterminée; on ne peut qu'admirer aussi le son qu'on en tire, ne serait-ce qu'en la frappant simplement avec le doigt. Il fallait, pour réaliser de telles pièces, que ceux qui les ont faites aient vécu à une époque où le travail de la pierre était à son apogée, ce qui se présente en général quand le métal se dresse comme grand rival.

Nous nous trouvons donc en présence d'éléments d'une culture de facies bacsonien, mais dans lesquels cette industrie qui d'habitude est illustrée par des produits d'aspect grossier, aurait trouvé une réalisation de tout premier ordre. C'est tout ce que la découverte de ce petit nombre de pièces, non étayée par une stratigraphie précise, nous permet d'avancer dans l'état actuel de nos connaissances. La patine, bien qu'épaisse, ne peut fournir aucun renseignement; sa teinte indique qu'elle provient de la décomposition du sol argilo-limoneux dans lequel les pierres ont été trouvées.

***

Nous avons numéroté les pierres selon leur ordre musical allant de celle qui émet la note la plus grave à celle qui produit le son le plus élevé. Sur ces dix lames, cinq donnent une gamme pentaphonique, deux autres sont les deux premiers degrés de l'octave supérieur : elles sont donc numérotées de I à VII. Trois autres pierres, numérotées VIII, IX, X, sont respectivement plus ou moins à l'unisson des pierres IV,

---

[1] Rhyolites et microgranites dominant dans le massif de Bâc-son et diabases dans le Thanh-hóa (Patte, 1936, p. 288; Mansuy, 1924 et Patte, 1932). Noter l'abondance des pièces en cornéenne dans les gisements de Giuc-giao, Co-kho, ... dans le massif de Bâc-son in Mansuy, 1925.

[2] Ressemblance maintes fois soulignée par M. Patte (1932, p. 38, 43, 44 et 51; et 1936 [1931], p. 289-307).

[3] Patte, 1936, p. 305-307.

[4] Cf. note 6 du tableau B.

VI et VII du premier groupe : on se trouve donc en présence d'éléments de deux lithophones dont un au moins était incomplet (cf. tableau B).

D'après le grand spécialiste de la musique javanaise, M. J. Kunst, qui a mesuré les périodes du lithophone, l'échelle qui s'en rapproche le plus est celle du *gamélan pélog sèkati* (voir les chiffres au tableau B). On serait donc en présence du plus ancien instrument de musique indonésien parvenu jusqu'à nous.

On peut supposer que c'est le xylophone dont l'extension est considérable, notamment dans la zone indonésienne[1], qui a servi de modèle aux créateurs du

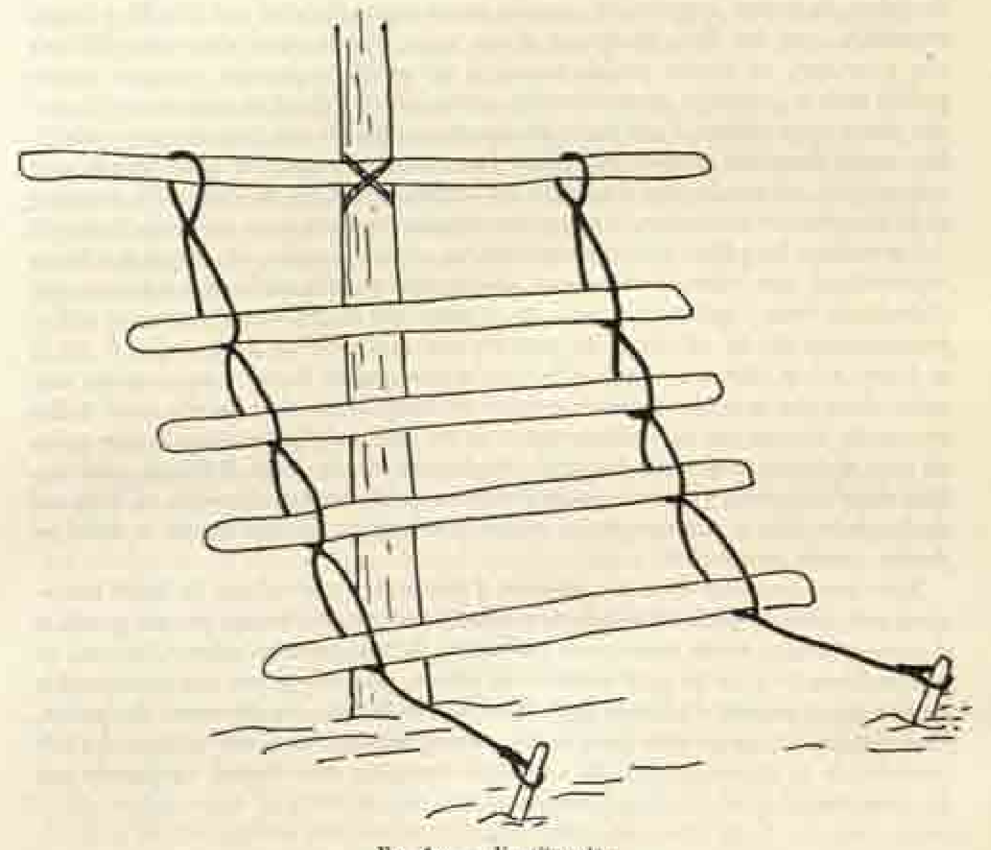


Fig. 52. — Un *tling tlör*.

lithophone. Une fois les pierres dégrossies, chacune d'elles devait être travaillée minutieusement, retouche par retouche, jusqu'à ce qu'elle soit à l'unisson de la lame correspondante du xylophone, ou bien, comme cela se fait aujourd'hui pour les gongs plats, jusqu'à ce qu'elle soit en accord avec l'élément précédent.

A première vue, la taille des lames va en décroissant ; en réalité la seconde (endommagée d'ailleurs) est plus grande que la première, et la cinquième (celle-ci très fortement endommagée) que la quatrième. Quant aux poids, ils sont encore plus irréguliers : c'est la troisième lame qui est la plus lourde de toutes ; la quatrième est bien plus légère que la cinquième, et la sixième que la septième. Nous ne pensons pas que la mesure des volumes puisse fournir des résultats mieux coordonnés :

[1] Sachs, p. 24 et suiv.

d'ailleurs la lame V apparaît comme nettement plus volumineuse que la lame IV par exemple.

Les lames devaient être couchées, soit sur une fosse, soit sur deux poutres, soit encore sur deux poutres disposées de chaque côté d'une fosse, ou bien même sur un solide cadre de bois [1]; leur poids permettait de les poser simplement sur la caisse de résonance, quelle qu'en ait été la forme de celle-ci, sans avoir besoin de les y fixer par un lien quelconque. De même, leur poids fait écarter l'hypothèse selon laquelle on les aurait suspendues comme les éléments du *tling tlôr* mnong gar [2], instrument comparable au *chalung* javanais, ce qui de plus aurait nécessité des entailles pour bien maintenir les cordes de fixation (fig. 52 et pl. XLIV, 2). Les dresser plantées dans le sol [3] aurait anéanti la qualité du son et rendu leur utilisation musicale incommode. Enfin, si l'on peut imaginer que les pierres I et III puissent être fichées en terre par leur extrémité coupée en biais, on ne voit pas pour quelle raison toutes les autres lames ont leur deux extrémités semblables. Couchées sur une caisse de résonance, ces lames rendent un son très pur, en les frappant simplement du doigt replié, mais il est évident qu'on devait en jouer avec des maillets.

4. — Comparaisons technologiques.

Si nous cherchons des instruments comparables à celui-ci, les plus proches tant par leur structure (jeu de lames percutées) que par la matière dans laquelle ils ont été taillés (pierre) semblent être les «carillons de lithophone» [4] chinois (*pyen khing*). D'après M. Courant [5], ils sont composés de seize lames de pierre suspendues en deux rangs de huit à un cadre en bois, et que l'on frappait avec un marteau. La matière le plus souvent utilisée semble être le jade; cependant cet auteur dit aussi que «les lithophones sont nommés dans les plus anciens textes : Chi King, Chang Song, Chou King, Yi Tsi, ...», lesquels donnent les régions d'où provenaient les pierres sonores. Mais la forme des éléments de ces lithophones est très différente de celle des lames découvertes à Ndut : ce sont des plaques «taillées en forme d'équerre à angle obtus, avec un trou de suspension; ... la longueur et la largeur des plaques sont identiques avec une épaisseur différente». Le Tcheou Li [6] dit que si le *king* a un son trop élevé, on en use les côtés à la lime. La gamme chinoise comprend cinq notes, auxquelles le roi Wen en aurait ajouté

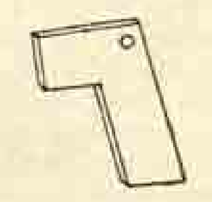


Fig. 53. — Un *king* chinois (d'après Biot, *Tcheou-li*, II, p. 531).

---

(1) Comme le xylophone rudimentaire de Sélèbès septentrional à cinq éléments décrit par Kaudern, p. 70.

(2) Instrument composé de quatre poutrelles de bois reposant près de leurs extrémités, sur les nœuds de deux doubles liens de rotin. Ceux-ci sont suspendus à une cinquième barre que l'on fixe à une colonne; ils sont noués à deux piquets par leur bout inférieur, ce qui donne à l'instrument un aspect d'échelle de corde non tendue. Les traverses sont frappées par deux musiciens pourvus l'un de deux maillets, l'autre d'un seul.

Les éléments du *chalung* sont des tubes de bambous taillés en biseau et au nombre de 12, 14 ou 16. Cf. J. Kunst, t. I, p. 364, et t. II, illustrations n° 137 et 138. Cf. *in* de Gironcourt (pl. 13, p. 52) un instrument proto-indochinois semblable : le *Kling Klang* sédang à 11 éléments.

(3) Position dans laquelle elles furent trouvées et que nous tenterons d'expliquer plus loin.

(4) Nous employons tout au long de notre texte le terme «lithophone», par parallélisme avec «xylophone» ou «métallophone», pour désigner le jeu de lames percutées, et non pas ses éléments pris séparément, comme le fait M. Courant.

(5) P. 146.

(6) Biot, t. II, liv. XLI, p. 532, n. 1.

deux autres; mais «seules les cinq premières notes, écrit Granet [1], sont considérées comme pures et possèdent un nom. Pour les définir on se bornait à dire qu'elles correspondaient aux sons émis par les cinq premiers tubes ...», lesquels étaient des tubes de bambou, cette théorie musicale entrant dans la théorie des Nombres.

Les lithophones chinois se distinguent donc du nôtre en ce qu'ils constituent des carillons dont les éléments sont suspendus verticalement et non posés; de plus, ces pièces sont généralement taillées en forme d'équerre et entièrement polies. Les artistes qui les ont créés usaient de technique extrêmement évoluées et raffinées du travail de la pierre, qui leur permettaient de produire des lames de même taille dont la hauteur de son variait selon l'épaisseur de celles-ci.

Le carillon de plaques de pierres suspendues peut se réduire à un seul élément toujours en équerre (*the khing*) [2] ou en une plaque taillée en forme de «croissant ornementé pourvu à sa partie concave d'une tête dans laquelle est ménagé un trou de suspension» et que l'on «frappe au moyen d'un marteau de bois sur un renflement ménagé à la partie centrale» (*khánh đá* viêtnamien) : c'est essentiellement un accessoire du culte, qui, dans les pagodes viêtnamiennes importantes, complète la série des instruments d'appel formée d'une cloche et d'un tambour (fig. 54). Il existe aussi des *khánh đá* [3] sous une forme plus brute de grande plaque de phonolithe : telle, par exemple, celle qui est immense, de la Pagode des Phonolithes dans la province de Thanh-hóa [4].

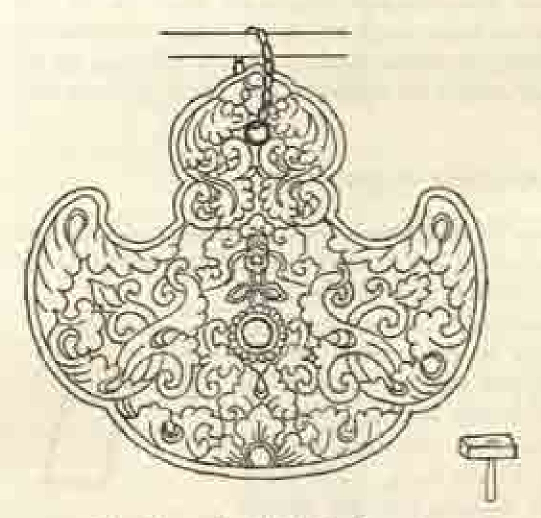


Fig. 54. — Un *khánh-đá* viêtnamien (d'après Dumoutier, fig. 42).

Les Sédangs, Proto-indochinois habitant au nord de Kontum, emploient un épouvantail sonore constitué d'un bloc de schiste suspendu à un support à traverses et que viennent frapper alternativement deux morceaux de silex disposés de chaque côté du bloc et mus par un courant hydraulique grâce à un mécanisme complexe de perches en bambou [5].

Signalons d'autre part les pierres dont M. J. Kunst donne une reproduction photographique dans le tome II de *Music in Java* [6] : elles ont la forme du *bonang*, l'un des instruments faisant partie du *gamelan* [7] et composé d'éléments

[1] P. 227.

[2] M. Courant, p. 146.

[3] Dumoutier, p. 138 et suiv. et fig. 42. — Cf. in Knosp, p. 3, 124-5, 125 sous la même dénomination un carillon de lithophone qu'il a vu à Huê et qui semble être une copie du modèle chinois. Ces *khánh đá*, d'après Knosp, ne donneraient «aucun son» et n'auraient «aucun caractère musical».

[4] Schaeffner, p. 177 et photo, I, pl. XIX.

[5] De Gironcourt, fig. 23, p. 61.

[6] Illustration 165 (p. 156).

[7] L'orchestre javanais qui comprend aussi, entre autres instruments, des xylophones et des métallophones.

disposés dans un cadre de bois et dont la forme rappelle à la fois celle des gongs à bosse et celle des marmites en métal. Ces pierres auraient été trouvées enfouies dans le sol à Java, dans le sud et le centre de l'île. Cependant, ces *bonang* de pierre ne seraient pas sonores; il semble qu'on soit là en présence de simulacres ayant eu un rôle uniquement religieux.

* * *

Mais, par sa structure technique, le lithophone préhistorique s'apparente aux xylophones. De même que ces derniers, il fait partie des instruments constitués par un jeu de lames percutées et reposant par leurs extrémités sur les bords d'une caisse de résonance. Le mode de fixation de ces lames est extrêmement varié : elles peuvent être simplement posées ou fixées par des liens, ou encore clouées... La caisse de résonance elle-même varie énormément de forme et de nature : elle peut se réduire à deux cordes suspendues ou aux jambes tendues de l'exécutant, elle peut au contraire aboutir à l'élégant vaisseau du xylophone birman. La matière même de ces lames allait du bois (xylophones) au métal (métallophones); mais il n'avait jamais été fait mention jusqu'ici de l'emploi de la pierre, même en Asie du Sud-Est où, notamment dans la musique indonésienne, xylophones et métallophones tiennent un rôle capital dans la formation des orchestres. Le lithophone de Ndut Lieng Krak comble donc une lacune du point de vue technologique : il constitue la première réalisation en pierre que nous connaissions du jeu de lames percutées et reposant, parallèlement les unes aux autres, par leurs extrémités, sur une caisse de résonance.

MM. J. Kunst et A. Schaeffner voient dans le lithophone de Ndut Lieng Krak un instrument conçu selon les normes de la musique indonésienne, le premier le rapprochant plus spécialement de l'échelle du *gamélan pélog sékati*. Il est donc le plus ancien instrument de musique indonésien parvenu jusqu'à nous; peut-être est-il en même temps le plus ancien de tous les instruments de musique que nous possédions? Mais le manque de données stratigraphiques précises ne nous autorise pas à l'affirmer. Nous espérons que les fouilles que nous avons été contraint de remettre à plus tard nous permettront d'éclaircir ce dernier point.

5. — Hypothèses pour expliquer la position des pierres.

Nous avons rapporté plus haut comment ces pierres, lorsqu'elles furent découvertes au cours du creusement d'une piste, se trouvaient enfouies verticalement dans le sol : disposées sur trois lignes accolées, selon le chef de Secteur, simplement rassemblées les unes contre les autres en une masse compacte, d'après un autre témoin. Pour quelle raison les avait-on ainsi rassemblées dans une position qui les rendait inutilisables comme instrument de musique? Il semble qu'il faille écarter l'hypothèse d'un mode de rangement : étant donné la valeur considérable que devait avoir le lithophone, ses détenteurs n'allaient pas sans doute courir le risque d'en laisser tomber les lames, en les disposant ainsi sans point d'appui.

Nous allons examiner ci-après les diverses hypothèses que peut suggérer la position dans laquelle les pierres furent découvertes.

1° *Enfouissement du lithophone par ses propriétaires. — Don funéraire.*

Le sol formait, au-dessus des pierres, un monticule sur un pan duquel l'une d'elles sortait d'une quinzaine de centimètres. On pourrait donc supposer qu'elles avaient été enterrées; le parallèle s'établit alors de lui-même, avec les seuls instruments

de musique révélés par d'autres fouilles indochinoises : les fameux tambours de bronze de Ðông-sơn[1]. Le rapprochement s'effectue d'autant plus facilement que la civilisation dongsonienne est apparentée à celle des tribus occupant actuellement le site de Ndut Lieng Krak; d'autre part, le lithophone est un instrument indonésien et les tambours de bronze se trouvent en grand nombre dans l'aire la plus vaste couverte par cette civilisation[2]. Des tambours de bronze, la plupart en réduction, furent découverts dans des tombes. Les Mường qui, de nos jours encore, se servent de tambours de bronze ne les utilisent qu'à des fins funéraires, et ils les enterrent dans deux cas : soit pour servir d'offrandes aux morts avec lesquels ils sont ensevelis, après avoir résonné à leurs funérailles[3]; soit pour les cacher en période de non utilisation. Cependant, la grande majorité des villages se contente pour cela de les mettre simplement à l'abri en forêt[4].

Mais nous ne croyons pas que ces pierres aient été enterrées[5] : il semble qu'on les aurait alors couchées dans une fosse, parce qu'une fosse est plus facile à creuser qu'un trou profond et qu'ainsi allongées les pierres ne risquaient aucun accident. De plus, si elles avaient été offertes à un mort pour l'accompagner dans sa vie d'outre-tombe, on aurait dû trouver avec elles quantité d'autres cadeaux : armes, outils, vases, marmites, objets de parure, etc., comme dans les tombes dôngsoniennes[6] ou comme cela se fait aujourd'hui dans les tribus du Haut-Pays, un mort fut-il très pauvre recevant toujours quelques cadeaux et des présents très nombreux si l'on va jusqu'à lui offrir un gong plat. Étant donné la très grande valeur que devait avoir le lithophone, tant pour l'habileté que pour le temps nécessaires à sa fabrication, le mort qui aurait reçu pareille offrande aurait dû être un personnage extrêmement important. On ne va jamais de nos jours jusqu'à offrir un jeu de gongs entier, et l'on se contente d'un seul élément, encore faut-il que le défunt ait été de son vivant extrêmement puissant. A supposer même que le mort ait été un personnage tel qu'on lui ait sacrifié un jeu entier, il serait curieux que dans toute la masse de terre remuée pour le creusement de la piste, on n'ait mis au jour aucun autre objet que cet «ensemble formé par dix lames de lithophone».

Cependant, la raison principale qui nous fait écarter cette hypothèse de l'ensevelissement intentionnel du lithophone nous est donnée par la conformation du terrain : sur un très grand volume, le sol d'où les pierres ont été exhumées est un sol de colluvion : les pierres étaient dressées[7] et le sol de colluvion de la colline

---

[1] Goloubew, 1929, p. 6 et suiv.

[2] L'aire des tambours de bronze dépasse amplement celle qui est couverte par la civilisation indonésienne. D'après H. Parmentier (1918, p. 4), on trouve des tambours de bronze de Lamamiau, au nord de Kalgan en Mongolie, jusque dans l'archipel Kei, au sud de la pointe occidentale de la Nouvelle-Guinée. Si ces tambours sont indigènes dans la Chine du Sud, les plus anciens ont été trouvés au Tonkin et en Indonésie. Pour leur extension en Indonésie proprement dite, cf. Heine-Geldern, 1945, qui mentionne (p. 149) de nombreuses figurations sculptées de tambours sur des mégalithes. Cependant, l'histoire et les légendes tant chinoises (Parmentier, 1918, p. 3-4) que mường (Cuisinier, p. 447-449) confirment une initiation technique chinoise, supposée par Goloubew (1929, p. 41).

[3] Cuisinier, 1938, p. 445.

[4] *Id.*, p. 449.

[5] On pourrait aussi supposer que le lithophone ait été enterré devant la menace d'une guerre, comme cela se faisait encore dans le haut-pays, à l'époque de la pacification, pour les gongs, les jarres et tous les objets de grande valeur.

[6] Goloubew, 1929, p. 7.

[7] On pourrait penser, dans ce cas aussi, au don funéraire d'un instrument de musique, par dépôt non dans la fosse, mais sur la tombe. Cependant, dans ce cas, comme dans l'autre, l'absence d'autres présents nous fait repousser cette hypothèse.

est venu s'accumuler autour d'elles, a été tassé par les pluies, s'est amassé de nouveau formant accumulation autour de cet obstacle rencontré dans sa chute, jusqu'à recouvrir les pierres en s'entassant en un tumulus, du fait de l'existence du rognon rocheux constitué par le lithophone.

2° *Remploi.* — *Érection.*

Il nous semble que ces pierres ont été ainsi dressées en un groupe compact, par une peuplade qui les avait retrouvées et qui ignorait l'usage qu'en faisait celle qui les avait taillées. Il y aurait eu rupture, dans le temps, entre le premier emploi et le second. Nous pensons, en effet, que ceux qui ont ainsi érigé ces pierres ignoraient qu'elles constituaient un instrument de musique, sinon ils les auraient conservées pour les utiliser comme tel. Car, pour admettre que, connaissant la fonction de ces pierres, ils aient sacrifié leur rôle technique qui devait être d'une très haute valeur, il nous faudrait présupposer tout un système social comportant des destructions ostentatoires de biens d'une ampleur considérable, ce que la pauvreté quantitative de notre découverte ne nous permet pas d'avancer à l'heure actuelle.

a. *Monument mégalithique.* — Les pierres étant dressées, l'extension des civilisations mégalithiques, disparues et actuelles, dans l'Asie du Sud-Est [1], suggère une réutilisation de ces pierres comme mégalithiques, soit, comme chez les Naga, à l'occasion de « Fêtes de Mérite » [2], soit comme monument funéraire : simple mémorial [3] ou pierres dressées au-dessus de sépultures, ce qui représente le cas le plus répandu [4].

De plus, certaines descriptions de Madeleine Colani suggèrent un rapprochement entre les pierres de Ndut Lieng Krak et les mégalithes des Hya P'an : « Les menhirs des Hua P'an sont de modestes *planches en schistes*, longues, étroites et minces, taillées au bord d'une façon grossière, *plantées dans le sol*, disposées en files désordonnées *par petits groupes* dans lesquels la plus haute pierre est au milieu » [5]. (C'est nous qui soulignons.) En vérité, ce serait faire un rapprochement fallacieux, car ces menhirs des Hua P'an sont d'énormes blocs aplatis à peine dégrossis atteignant parfois plusieurs mètres de long, alors que chaque pierre de Ndut Lieng Krak est un outil soigneusement travaillé.

Si cette hypothèse d'un emploi mégalithique des pierres de Ndut Lieng Krak nous semble plausible, il nous paraît cependant prématuré de l'admettre dans l'état actuel de nos connaissances sur la préhistoire de cette région. C'est, en effet, la seule découverte de ce genre qui ait été faite sur une aire très vaste et les mégalithes n'apparaissent jamais isolés. Ils représentent l'expression la plus caractéristique

---

[1] Notamment, Heine-Geldern (1932 et 1945) et von Führer-Haimendorf (1945), cette dernière représentant la plus récente mise au point de la question. Pour l'Indochine, cf. Parmentier, 1928, et surtout Colani, 1935 et 1940.

[2] Fêtes par lesquelles on obtient le « mérite social » qui confère du prestige dans cette vie et garantit une meilleure destinée dans l'autre monde, et dont le point culminant est l'érection de monuments en pierre (ou de poteaux, comme chez les actuels Proto-indochinois). Cf. von Führer-Haimendorf, 1945 et 1946, p. 21-30.

[3] Comme ceux des tribus du sud de Madagascar érigés à la mémoire des gens morts au loin... (Faublée, p. 105 et pl. VI); ou celui que, chez quelques Angami Naga, le fils qui hérite de la maison de son père élève à celui-ci... (Hutton, p. 244), etc.

[4] Cf. entre autres Colani, 1935.

[5] Colani, 1936, p. 19. Mais voir aussi Colani, 1935, t. I, p. 31, fig. 4, pl. III, IV (fig. 1 et 4)...

et la plus durable de cultures qui, partout où elles sont apparues, ont couvert des régions entières de nombreux témoignages spécifiques à chaque zone culturelle. Il faudra donc attendre d'autres découvertes analogues en pays mnong pour pouvoir affirmer que l'on est en présence d'un second emploi mégalithique.

b. *Pierres-génies. Comportement des habitants actuels du site.* — Nous pensons que ceux qui découvrirent autrefois ces pierres les tinrent pour des pierres-génies et les érigèrent ainsi en un groupe, dans la position où elles furent redécouvertes par les Mnong Gar [1]. C'est le comportement des seconds inventeurs qui nous fait supposer celui des premiers.

Au cours du sondage, on m'apprit que Bbieng, le chef du canton voisin, avait fait transporter dans son village l'une des pierres du kilomètres 65 (point situé sur le territoire d'un village récemment disparu et relevant de son canton), et lui avait offert un sacrifice; en réalité, ce n'était qu'un bruit, car Bbieng, à ce qu'il me dit lui-même, n'avait pu mettre son projet à exécution à cause du poids de la pierre. Il est probable que si je n'avais pas surpris, à Sar Luk, la conversation des coolies et emporté les pierres de Ndut, elles auraient été consacrées par un ou plusieurs «puissants». Nul doute qu'ils auraient fini par en rêver et par recevoir ainsi une offre d'alliance des génies qu'elles sont [2]. Lorsque, le 5 février 1949, j'arrivai à Ndut Lieng Krak pour enquêter sur les pierres qu'on venait de découvrir, elles étaient déjà entreposées chez le chef de village.

Nous avons dit plus haut que les Mnong Gar avaient dénommé ces pierres *mdu prum*, «pierres chames» [3]. Or, comme tous les autres peuples, ils ne considèrent pas les pierres préhistoriques comme des outils humains, et toutes les haches à tenon qu'ils trouvent, ou qu'ils conservent comme signe d'alliance avec un génie, sont appelées par eux, non pas «pierres de foudre» comme partout ailleurs [4], mais *suung wiik*, «haches de hibou». Les bruits lointains que l'on entend au cours

[1] De même, les pierres du km. 65 ont sans doute été rassemblées intentionnellement en raison de leurs formes bizarres (l'une d'elles ressemble à une tête de serpent, les Gar voyaient dans une autre une tête de vautour...). Soulignons qu'une pierre bacsonienne se trouvait parmi elles, soit comme outil de ceux qui rassemblèrent celles-ci (outil déposé ou oublié), soit comme trouvaille au même titre que les autres pierres.

[2] Le processus de l'alliance avec un génie est le suivant : on trouve un objet de caractère insolite : morceau de quartz, minuscule galet ovoïde, hache à tenon... La nuit qui suit la découverte, l'inventeur fait un rêve au cours duquel le génie qui lui a donné ce signe lui propose une alliance. Sans ce rêve, l'objet, aussi extraordinaire soit-il, perd toute valeur religieuse. Cf. sur les alliances avec les génies, selon des déroulements assez voisins, dans une autre tribu proto-indochinoise, celle des Röngao, l'étude du R. P. Kemlin, 1917.

[3] Cette dénomination pourrait suggérer l'idée d'un trésor confié par les Chams aux Mnong, comme ils en ont confié à d'autres tribus, Baglac, Cura, Maa' Buöm..., trésors découverts et décrits par H. Parmentier et le R. P. Durand (1905) ainsi que M. Ner. Mais les Chams n'ont jamais mentionné pareil instrument. Et lorsque les Chams confient un trésor à une population du haut-pays, celle-ci le garde sous un abri ou une construction importante et tous les villages des environs en connaissent l'existence. Or, les pierres du lithophone ont été pour les Mnong Gar une découverte, car ils ignoraient absolument à quoi ils avaient affaire, ne se doutant pas qu'ils avaient mis la main sur un instrument de musique; ils ne se souviennent pas avoir entendu raconter qu'autrefois les Chams soient venus apporter de telles pierres et les aient dressées sur le sol ou même enterrées. Enfin, la structure géologique de la région et la nature des pierres de Ndut fait penser que celles-ci ont été découvertes dans le pays même où elles furent extraites et travaillées.

[4] Notamment en Indonésie (Heine-Geldern, 1945, p. 129), au Viêt-Nam (Groslier, Cadière, 1902, Holbé, p. 44); et même chez certains Proto-indochinois, comme les Bahnar (Kemlin, p. 34) ou les Jarai (*id.*, p. 37). Mais on retrouve dans la plupart des autres tribus la croyance en des rapports existant entre les haches préhistoriques et l'oiseau nocturne (et aussi le tonnerre et l'art du forgeron); ainsi chez les Röngao : «On dit que c'est lui qui forge les haches de silex dont le dieu du tonnerre se sert pour foudroyer les grands arbres» (*id.*, p. 105) et chez les Srê : «Autrefois il forgeait la hache de Köuas (le dieu du Tonnerre)» (Dam Bo, p. 1015).

de certaines nuits de saison sèche sont ceux des défrichements que font les hiboux à l'aide de ces haches, et on trouve d'ailleurs les abattis sur les sentiers, sous forme de petits tas de brindilles. Si les pierres de Ndut avaient été de dimensions réduites, elles eussent été appelées *mâu wiik*, «pierres de hibou», comme les autres outils préhistoriques qui ne sont pas des haches à tenon.

Le fait qu'elles soient reconnues comme étant un produit du travail humain n'exclut pas pour elles la possibilité d'être habitat ou forme de génie [1]. Ainsi en est-il de certaines jarres anciennes et individualisées, parmi des centaines de jarres achetées récemment à des commerçants viêtnamiens. D'ailleurs, le mot *prum* désigne à la fois le peuple cham et une époque lointaine dans la conception locale du Temps. Les pierres auraient-elles possédé une forme rappelant un animal ou un objet, qu'on les aurait fait remonter au Déluge; mais malgré leur aspect insolite, on peut y reconnaître un travail humain. On les attribue alors aux hommes, mais à des hommes réputés, plus capables que les ancêtres immédiats des Mnong : les Chams.

Les Mnong Gar ne s'étaient pas aperçu du caractère musical des pierres. A mon retour de Ndut, les gens de Sar Luk me demandèrent de les leur décrire. Je leur dis, entre autres choses, qu'en frappant dessus avec le doigt, elles produisaient un son métallique. Le vieux Baap Can m'en donna la raison : *lôeh bôh sûp eh jüng mâu dua rê'*, «du fer autrefois, c'est devenu de la pierre maintenant».

Ce qui se passe à l'heure actuelle peut servir à échafauder des hypothèses sur ce qui s'est passé autrefois dans les mêmes parages. Un autre fait qui nous semble intervenir en faveur de l'hypothèse des pierres-génies nous est fourni par le nom même du site, Ndut Lieng Krak. Voici l'explication que m'en a donné Kroong-Biing, l'homme le plus connu de ce village pour son astuce et son savoir, et l'un de mes meilleurs informateurs : Ndut serait le nom d'un homme; *lieng* veut dire «pierre, roche», et *krak* ne serait autre chose que *kra'*, mot qui désigne ces souches sortant de l'eau et auxquelles le courant a donné une allure oblique : ces souches sont toujours des génies. Le nom du village signifie donc «Ndut-pierre-souche (-génie)» [2], mais on ne sait plus où se trouve cette *lieng kra'*. Cette expression n'aurait-elle pas servi à désigner le gisement du lithophone à une époque où il n'était pas encore complètement enseveli?...

*
* *

Il nous semble donc que, dans l'état actuel de nos connaissances sur la préhistoire de la haute vallée du Kroong Knô, c'est l'hypothèse des pierres-génie qui peut le mieux expliquer la position qu'avaient les pierres de Ndut lorsqu'elles furent découvertes. Mais nous ne prétendons pas vouloir adopter cette solution d'une manière définitive. Elle ne représente pour nous qu'un pis-aller, car nous ne disposons à l'heure actuelle que de trop peu d'éléments d'appréciation. Que soient découverts dans cette région d'autres sites de pierres dressées plus significatifs

---

(1) Cf. le comportement analogue de Viêtnamiens *in* Parmentier, 1928, p. 479-480 : «La fouille qui dégagea les énormes monolithes de Xuân-lôc a été déterminée par la présence de la pierre D' du plan...; elle sortait verticalement de terre, comme une borne assez basse au pied d'un arbre, et passait pour chame, tradition qui indique un souvenir au moins très ancien; aussi la pierre avait-ell ereçu un nom honorifique : *Ông đá*, «Monsieur le Rocher»...». Nous avons cité ce passage, à cause de la similitude des deux situations; d'autant plus que Xuân-lôc (province de Biên-hoà) est un territoire de colonisation viêtnamienne, en pays proto-indochinois. Mais, même chez les Viêtnamiens de la côte, on pourrait multiplier les exemples sur le culte des pierres. Cf. sur ce sujet l'étude capitale du R. P. Cadière, 1919 (en particulier p. 1-39); voir aussi Colani, 1940.

(2) Ndut possède deux doublets onomastiques : Ndut Trôe Pül et Ndut Sar, noms de deux villages voisins qui sont, d'après le même informateur, des excroissances de Ndut Lieng Krak.

que celui-ci, et nous rejetterons cette hypothèse au profit de celle d'un emploi mégalithique. Que l'on mette au jour un dépôt funéraire contenant un autre lithophone, et nous retiendrons l'hypothèse d'un don funéraire, etc. Ce n'est donc qu'à défaut d'autres faits que nous avons pour le présent adopté l'idée d'une première découverte des pierres du lithophone par une peuplade qui, ignorant leur fonction, leur aurait voué un culte de pierres-génies, en les dressant ainsi regroupées.

6. — Conclusions.

Cette découverte fortuite de pierres préhistoriques d'un genre tout à fait particulier au cœur du massif sud-annamitique, habitat de tribus proto-indochinoises, attire plusieurs remarques qui dépassent le cadre de la préhistoire de l'Indochine. En premier lieu, la taille de ces pierres fait d'elles les plus grands outils préhistoriques en pierre taillée mis au jour jusqu'ici. Mais surtout, leur nature technologique leur donne une très grande importance. Ces dix lames de pierre sont des éléments de lithophone; elles constituent un instrument que l'on peut considérer comme complet, accompagné de pièces dépareillées. On se trouve donc en présence d'un des très rares instruments de musique préhistoriques que l'on ait découverts.

Du point de vue culturel, il relève de la musique indonésienne dont il est le plus ancien instrument parvenu jusqu'à nous. Du point de vue de la technologie musicale, le lithophone de Ndut Lieng Krak comble une lacune : il représente le premier exemple de réalisation en pierre du jeu de lames percutées à double point d'appui qui, jusqu'alors, semblait n'exister qu'en bois ou en métal. Grâce à lui, on connaît, pour la première fois, un équivalent en pierre des xylophones et des métallophones. C'est un instrument d'une très belle musicalité malgré la haute antiquité à laquelle il remonte probablement.

Du point de vue préhistorique, l'industrie dont relèvent ces pierres est le Bacsonien, inconnu jusqu'ici dans cette région méridionale de l'Indochine centrale. En raison de la qualité de leur facture et de la réussite technique qu'ils représentent, ces éléments de lithophone témoignent de la persistance relativement tardive de cette industrie connue surtout pour le style assez fruste de ses réalisations qui avait pu faire penser un moment à une correspondance du Bacsonien avec le Paléolithique européen.

La position dans laquelle les pierres furent découvertes soulève un autre problème : dans quelle intention ont-elles été ainsi dressées et rassemblées en un groupe compact? Le sondage effectué et l'énorme déplacement de terre qui ont permis de les découvrir n'ont révélé aucun autre objet. Seules des fouilles permettront, peut-être, d'éclaircir ce problème en mettant au jour des objets appartenant soit à la même civilisation que le lithophone, soit à celle des peuplades qui ont groupé et dressé les lames du lithophone dans la position où elles furent découvertes, s'il y a eu remploi.

En bref, nous sommes en présence d'un ensemble de dix pierres taillées de facies bacsonien d'une facture remarquable et dont cinq dépassent la dimension des instruments préhistoriques connus jusqu'à ce jour. En outre, sept de ces pierres constituent le plus ancien instrument de musique indonésien, sinon le plus ancien de tous les instruments de musique, représentant la première et l'unique réalisation en pierre des instruments du genre xylophone, bien que l'on soit contraint d'apporter quelques réserves à cette affirmation, en l'absence de données stratigraphiques.

VII. — Appendice I (Données numériques)

Tableau A. — *Composition des sols du gisement, d'après l'analyse mécanique effectuée par le laboratoire de M. G. Aubert*

	a	b	c	d	e	
p. cent < 2 mm....	28,14	92,97	75,60	94,77	84,10	Tamis à mailles 2 mm.
Argile	48,87	44,15	47,05	45,50	41,00	→ 0-2 µ. } pipette Robinson.
Limon	28,40	28,75	26,00	24,35	24,60	→ 2-20 µ. } pipette Robinson.
Sable fin	14,75	17,90	15,20	19,90	21,50	→ 20-200 µ. } siphonnage
Sable grossier	4,75	4,80	8,00	5,40	6,00	→ 200-2.000 µ. } tamis n° 80.
Humidité	2,00	2,05	1,72	2,09	2,15	→ Étuve 105°.
Matières organiques..	1,90	4,21	2,79	4,11	4,90	→ Calcination. 10 p. cent d'argile.
pH	6,3	6,1	5,2	6,2	6,1	Calorants.
Total	100,67	101,86	100,76	101,35	100,15	

Tableau

Numéro d'ordre des pièces		I	II	III	IV
Longueur en centimètres (axe)		100,5 (98,4)	101,7	93,9 (91,5)	80,6
Largeur [1] (en centimètres)	tête [2]	13,8 (3)	12,8 (6) 14,4 (7)	12,6 (11) 15,2 (12)	12,8 (17)
	partie centrale	14,3 (4)	15,1 (8)	15,4 (13)	13,2 (18)
	pied	14,7 (5)	14,9 (9)	15,2 (14) 14,7 (15)	13,3 (19)
Épaisseur (en centimètres)	tête	5,8 (3)	5,1 (6) 4,8 (7)	5,7 (11) 5,4 (12)	6,0 (20) 5,6 (17)
	partie centrale	3,1 (4)	3,2 (8)	3,3 (13)	3,6 (18)
	pied	5,1 (5)	4,8 (9) 6,5 (10)	3,5 (14) 4,4 (15) 5,2 (16)	5,6 (19)
Poids (en kilogrammes)		10,440	11,210 (11,510 avec le fragment)	11,710	7,810
Périodes		170	188	233	289

[1] Les mesures de largeur ont été prises, pour chacune des extrémités, à hauteur de l'épaisseur la plus grosse, et pour la partie centrale, à hauteur de l'épaisseur la plus mince. Lorsque l'extrémité d'une lame présente une cassure ancienne ou récente, nous donnons une seconde mesure de largeur prise à la naissance de cette cassure.

[2] En dehors peut-être des pièces présentant une extrémité sélectionnée, la détermination d'une tête et d'un pied est arbitraire; cependant ces deux termes nous ont paru commodes pour distinguer entre eux les deux bouts de chaque pièce; nous avons pris comme point de repère la disposition des pierres dans les planches jointes à notre étude : nous avons appelé «tête» l'extrémité supérieure, et «pied» l'extrémité inférieure.

I. (3) à 3 cm. 5 de la tête; — (4) à 57 de la tête; — (5) à 3,3 du pied (dans l'axe).

II. (6) à 17,2 de la tête (bord cassé); — (7) à 28,5 de la tête (naissance de la cassure); — (8) à 59,1 de la tête; — (9) à 20,6 du pied (naissance de la cassure); — (10) à l'extrême pointe (avec base supposée).

III. (11) à 4,2 de la tête; — (12) à 15,5 de la tête (naissance de la cassure); — (13) à 53,7 de la tête; — (14) à 22 de la pointe du pied (naissance de la vieille cassure); — (15) à 7,5 de la pointe; — (16) à la base.

IV. (17) à 9,7 de la tête (base de la pointe); — (18) à 34 de la tête; (19) à 9,7 du pied; — (20) à 8,5 de la tête.

B.

V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
83,5	69	68,8	70,2	65,5 (64,4)	70,2	36,4
15,85 (1)	12,4 (5)	12,4 (8)	11,9 (12)	13,8 (15)	13,8 (18) 13,6 (19)	8,3 (23)
15,4 (2)	12,5 (6)	13,1 (9)	10,6 (13)	13,9 (16)	14,0 (20)	11,0 (24)
15,6 (3)	12,9 (7)	12,7 (10) 12,1 (11)	11,6 (14)	12,8 (17)	14,3 (21) 12,1 (22)	9,2
4,9 (4) 3,8 (1)	3,5 (5)	5,5 (8)	3,3 (12)	4,5 (15)	3,9 (18) 4,2 (19)	3,5 (23)
3,6 (2)	2,9 (6)	3,4 (9)	2,4 (13)	2,4 (16)	3,1 (20)	2,0 (24)
6,3 (3)	5,2 (7)	4,2 (10) 5,3 (11)	3,7 (14)	4,7 (17)	4,5 (21) 4,2 (22)	2,5
10,460	6,150	6,870	4,810	5,820	6,970	1,740
324	344	380	292	338	383	

V. (1) à 18,7 du rebord extrême de la tête (naissance de la cassure); — (2) à 57,7 du pied; — (3) à 12,6 du pied; — (4) à la pointe cassée de la tête.
VI. (5) à 7,8 de la tête; — (6) à 31,2; — (7) à 12,1 du pied.
VII. (8) à 10,2 de la tête; — (9) à 29,5 de la tête; — (10) à 8,1 du pied; — (11) à 8,5 du pied.
VIII. (12) à 11,8 de la tête; — (13) à 25,4 de la tête; — (14) à 7,9 du pied.
IX. (15) à 12 de la tête; — (16) à 28 du pied; — (17) à 13 du pied.
X. (18) à 6,7; — (19) à 15,6 de la tête; — (20) à 40,5 de la tête; — (21) à 8,2 du pied; — (22) à 2,5 du pied.
XI. (23) à 2,6 de la tête; — (24) à 21,9 de la tête.

Appendice II.

Croquis et description détaillée des pierres [1].

Pierre I.

La plus belle de tout l'ensemble.

Face : une extrémité bombée en V renversé dont la branche gauche serait plus longue que la droite. L'autre extrémité de la pierre est tranchée selon un plan formant un angle dièdre aigu avec celui de la pierre; une cassure ancienne a abîmé cette pointe.

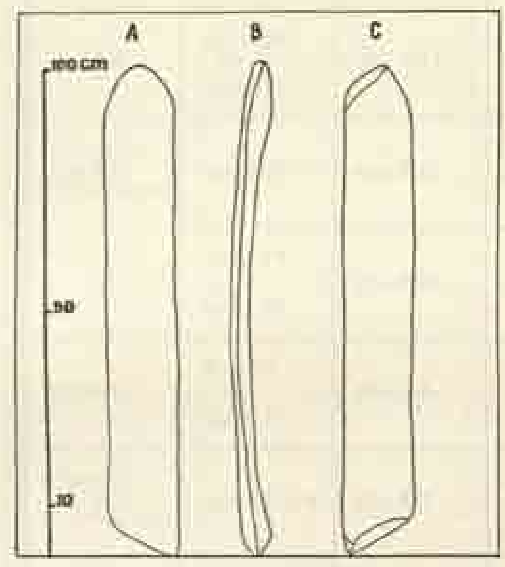


Fig. 55. — Pierre I.
A. Dos. — B. Profil gauche. — C. Face.

Taille à grands éclats larges et plats, plus nombreux dans la partie gauche, d'ailleurs plus large que la partie droite de la lame : l'axe général de la pièce est en effet légèrement sur la droite (9/14,5 environ). Innombrables retouches minuscules le long des deux bords [2].

Profil gauche : le plan de clivage, qui donne son allure générale à la pièce, est à peu près rectiligne sur les trois quarts de sa longueur, à partir de la « tête » [3], et s'incurve légèrement, en se redressant dans le quart inférieur.

Le tranchant partant d'un méplat à la tête suit presque parallèlement à la ligne du plan de clivage dont il est beaucoup plus rapproché que de la dorsale; la cassure a affecté sa pointe inférieure.

La tête se terminant en arête est bombée sur une plus grande longueur que le pied.

Dos : il n'a été retouché que sur ses bords, de sorte que le plan de clivage apparaît sous forme d'une longue bande sans aspérités de 9 cm. en moyenne de large. Les retouches du bord droit de la lame [4] sont plus profondes, mais moins larges (1 cm. 5 à 3 cm.) que celles du bord opposé (2 cm. 5 à 4 cm. et même 9 cm. au tiers inférieur). Il semble qu'au quart inférieur de la lame on ait fait sauter un large

---

[1] Pour les mensurations, voir le tableau B.

[2] Notons immédiatement la présence de cette multitude de minuscules retouches sur les deux faces des tranchants de chaque lame (exception faite pour la pierre XI). Quant à la taille à grands éclats larges et plats, elle a été réalisée avec plus de finesse dans les lames I, II, III et V que dans les autres pièces. Cf. planche XLV : une hache bacsonienne trouvée à Sar Luk et dont la facture est semblable à celle des lames du lithophone.

[3] Cf. note 2, tableau B.

[4] Donc bord gauche de la figure.

éclat qui a donné son aspect poli à cette partie du dos, pour accentuer la courbure de la pièce, à moins que l'enfoncement du coin (ou des coins) n'ait été poussé que jusqu'à cet endroit et qu'arrivé là on ait brusquement soulevé le fragment dans lequel serait façonnée la lame, pour le détacher du bloc.

Pierre II.

Face : tête bombée au pourtour arrondi; le côté gauche a un aspect rectiligne dû à la longue cassure qui n'apparaît que sur le dos. Le pied est très endommagé, non seulement à son extrémité, mais sur ses deux côtés; la cassure de gauche est due au transport (on a représenté sur le croquis le fragment qui s'était détaché de la pierre).

Taille identique à celle de la lame précédente : grands éclats allongés et, sur les bords, multitude de petites retouches. Axe général à peu près médian (7 cm. 5/15cm. en moyenne).

Profil gauche : le plan de clivage est à peu près rectiligne sur les trois quarts de la longueur à partir du pied, le quart supérieur se redressant, légèrement incurvé. Le tranchant a été fortement endommagé : longue cassure à la tête (28,5 cm. de long sur 3 cm. de largeur maxima) et au pied (20 cm. de longueur jusqu'à la pointe actuelle du pied, sur 5 cm. de large au maximum); le bord droit a subi une cassure au pied de 12 cm 5. de long sur 4 cm. de largeur maxima, près de l'extrémité du pied.

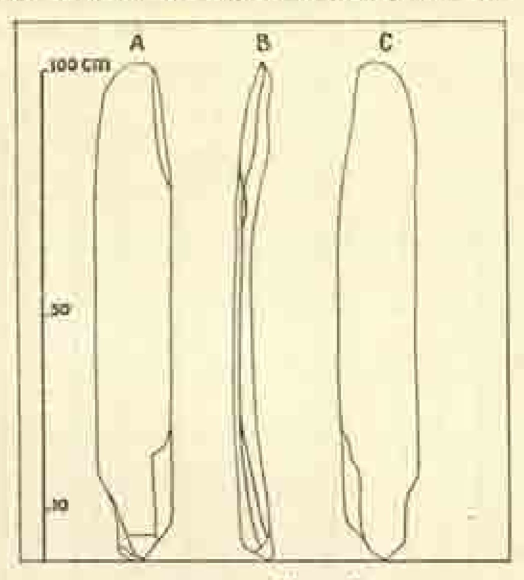


Fig. 56. — Pierre II.

Dos : le plan de clivage ne subsiste vraiment que sur une longueur de 38 cm. à la tête et de 23 cm. au pied. La taille du bord droit de la lame a été obtenue par éclats étroits (2 à 4 cm.) et courts en général, mais l'un de ceux-ci atteint 20 cm. de long. Ceux du bord gauche par contre sont abondants et creusent la partie centrale de la lame jusqu'à 12 cm. à l'intérieur. Innombrables traces de coups de piquage sur la partie supérieure du plan d'éclatement, sous forme de petits traits d'un centimètre de long, tous dirigés dans le même sens, en angle aigu avec l'axe de la pierre. Trace d'un coup de pioche.

Pierre III.

Face : tête bombée au pourtour arrondi; pied également bombé, mais tranché selon une surface légèrement incurvée et une direction qui fait un angle aigu avec le bord droit de la pierre. Ce bord droit a été cassé sur 21 cm., à partir de l'extrémité du pied; cette cassure a déterminé une petite pointe. La ligne générale de l'axe est à peu près médiane (8/15). Taille à éclats plus larges (9 à 13 cm.) que sur les deux pièces précédentes. Très petites retouches sur les bords.

Profil gauche : le plan de clivage, rectiligne sur les 50 cm. supérieurs, devient sinueux vers le bas. Le tranchant est à peu près droit dans la partie supérieure de la pièce, parallèlement au plan de clivage, sauf à la tête où il est dévié vers la droite par un défaut de taille qui a fait partir un morceau du dos de 11 cm. de long; à 50 cm. de la tête il devient sinueux vers le pied : cela est dû aux grands éclats retranchés au dos de la lame. Le bombement de la tête va en s'amincissant graduellement vers la partie centrale de la pierre; celui du pied, comme dans les lames I et II, est tranché dans son plus grand développement.

Dos : le plan de clivage ne persiste que sur la portion supérieure de la pierre, encore a-t-il été réduit à une douzaine de centimètres de large par les éclats qui en ont sculpté les bords. Toute la partie inférieure a été travaillée à très grands éclats dont les plus profonds se trouvent au bord de ce qui subsiste du plan; ce sont

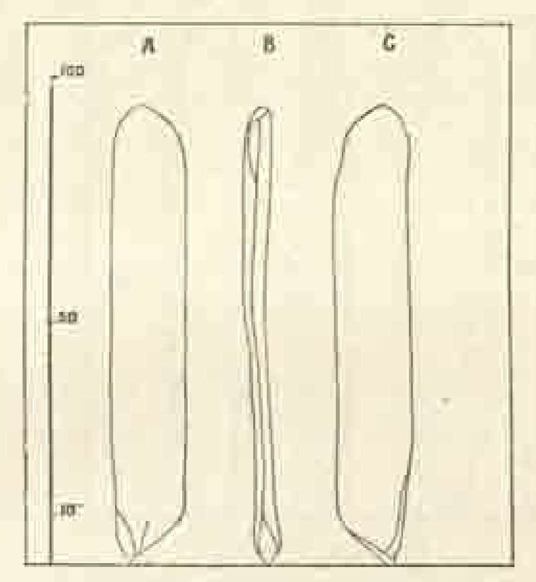


Fig. 57. — Pierre III.

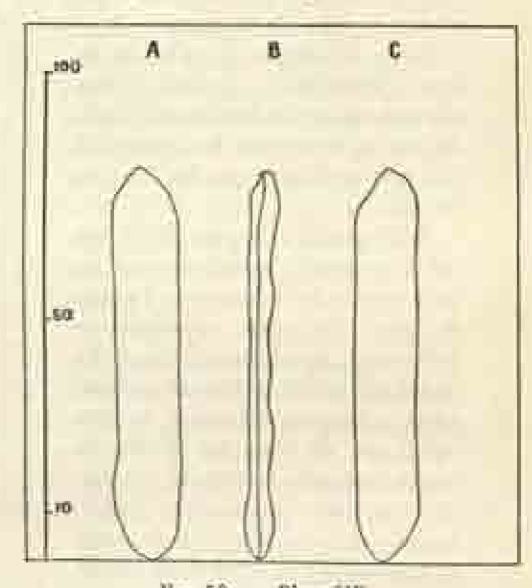


Fig. 58. — Pierre IV.

ces derniers qui ont déterminé cette sinuosité du bord gauche; une autre sinuosité, moins ample, correspond sur le bord droit à un éclat qui part à 57 cm. de la tête. De minuscules retouches ont été faites sur les deux bords.

Pierre IV.

Face : extrémités bombées, la tête en « V » renversé à la branche gauche allongée; le pied en un « V » à la pointe arrondie et à la branche droite plus longue que la gauche (les branches semblables des deux extrémités se faisant face). L'axe général est en biais.

La taille est plus grossière d'aspect que celle des lames précédentes et présente des entailles profondes. Alors qu'en coupe les pierres I, II, III apparaissent comme des lames aplaties avec un dos plan et une face légèrement convexe, la coupe de IV est lenticulaire avec une partie médiane franchement bombée.

Profil gauche : le tranchant et les dorsales des deux faces sont très sinueux.

Dos : entièrement travaillé sans la moindre trace du plan d'éclatement comme dans les pièces précédentes. Taille presque aussi grossière que sur l'autre face, avec une protubérance à la tête.

Pierre V.

Face : la tête est cassée sur ses deux bords et à son extrémité : la cassure du bord gauche a 17 cm. de long avec une base de 2 cm. 8 de profondeur, celle du bord droit a 15 cm. 5 de long. Le pied est taillé en biseau à tranchant non rectiligne.

Taille semblable à celle des premières pierres : à grands éclats peu profonds, ici assez bien répartis de chaque côté d'un axe sensiblement médian; minuscules retouches le long des deux bords. Cette pierre la plus large de toutes, est aussi la plus plate.

Profil gauche : le tranchant, disposé à des distances à peu près égales des dorsales de chaque face, est presque rectiligne, sauf au pied où il displatarait en mèp. Pied plus bombé que la tête.

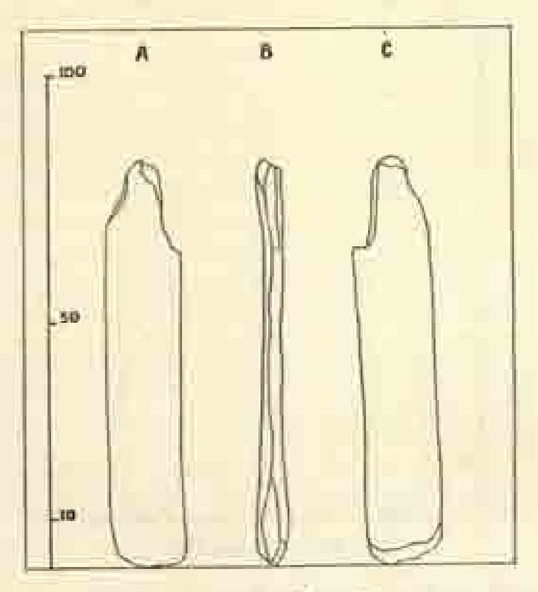


Fig. 59. — Pierre V.

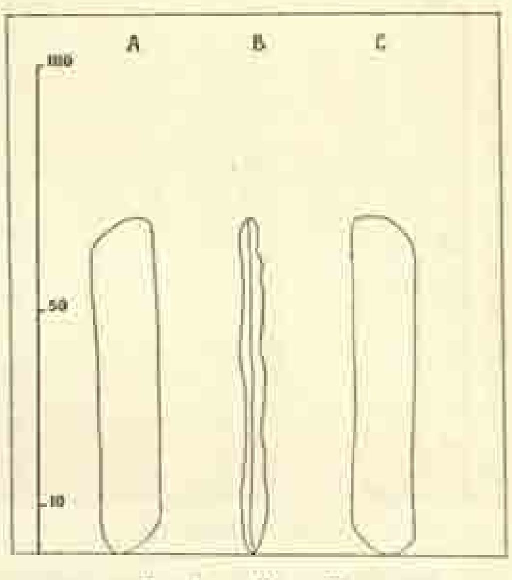


Fig. 60. — Pierre VI.

Dos : entièrement travaillé à l'inverse de ceux des trois premières lames. Taille de même style que celle de l'autre face, mais avec un semblant d'arête dorsale très sinueuse.

Pierre VI.

Face : tête non bombée mais pied en bulbe. Les bords des deux extrémités sont arrondis et ressemblent à deux arcs opposés d'une ellipse. Taille aussi grossière que celle de la pierre IV avec des entailles profondes dont certaines franchement perpendiculaires au plan de la pierre.

Profil gauche : tranchant à peu près rectiligne se redressant au pied (le tranchant du profil droit est franchement sinueux). Le profil général est assez laid avec un gros renflement du dos, au tiers de la tête.

Dos : le plan de clivage subsiste au pied, mais l'extraction de la pierre semble avoir été assez défectueuse, et il se poursuit à 16 cm. de l'extrémité, en un creux très accentué sur 25 cm. de long avec 3 cm. d'épaisseur en son centre, où il atteint le bord droit de la lame. Le reste du dos a été taillé assez grossièrement.

Pierre VII.

Face : extrémités bombées aux bords arrondis. La tête et le pied ont été façonnés par un grand nombre d'éclats; la partie centrale a été amincie par une taille à très grands éclats (l'un d'eux fait 23 cm. de long), mais peu nombreux, accentuant la courbure générale de la pierre.

Profil gauche : plan d'éclatement fortement incurvé à partir du tiers inférieur. La dorsale de la face approfondit sa courbure à la moitié de la longueur, à partir de la tête, accentuant cet aspect d'arc que prend le profil de la lame, la plus incurvée de toutes, avec fort amincissement dans sa partie centrale soulignant l'épaisseur de ses extrémités. Le tranchant apparaît en une courbe régulière à des distances

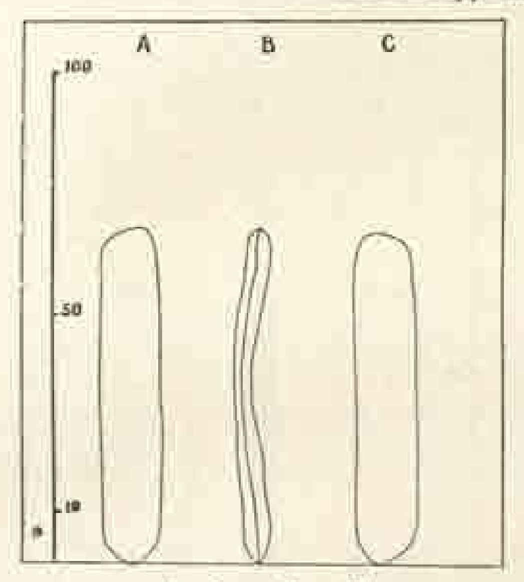


Fig. 61. — Pierre VII.

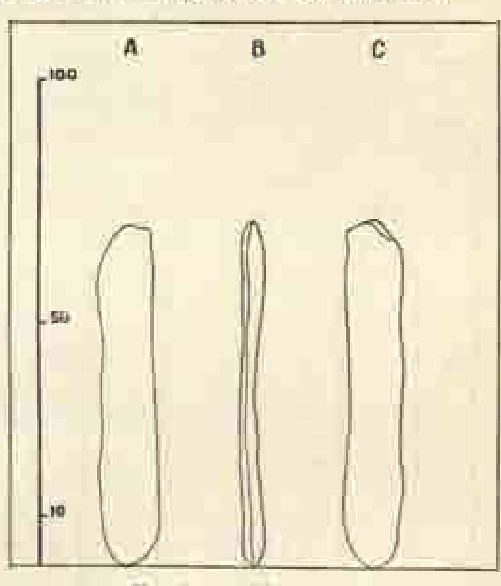


Fig. 62. — Pierre VIII.

sensiblement égales des deux bords du profil, sauf au centre où le creusement à grands éclats a rapproché de lui la dorsale de la face.

Dos : entièrement travaillé, à larges éclats à la tête et au pied, et par petits éclats peu profonds dans la partie centrale et en bordure des extrémités.

Pierre VIII.

La plus mal venue, avec la pierre IX, de tout l'ensemble.

Face : les deux bords (les tranchants) sont sinueux et irréguliers, alors que ceux des autres lames sont rectilignes ou presque; la partie centrale est amincie par rapport à la tête et au pied. La tête a subi une cassure peu importante du côté droit; sur le côté gauche, une bosse. Le pied est bien arrondi.

La partie supérieure pourrait bien être ce qui subsiste du plan d'éclatement (?). Tout le reste de la face est travaillé à grands éclats avec une multitude de minuscules retouches, le long des deux bords, surtout celui de gauche.

Profil gauche : tranchant et bords du profil sont sinueux; le tranchant, qui l'est moins, présente une ligne très légèrement incurvée.

Dos : cette face a été plus travaillée que l'autre; mais on a affaire à un travail laid, mal venu. Un éclat plus large et plus profond a creusé la portion centrale du pied lui donnant une allure de spatule.

Pierre IX.

Aussi mal faite et mal travaillée que la précédente.

Face : les bords sont très irréguliers : celui de gauche est à peu près rectiligne, sur les trois quarts de sa longueur à partir du pied (avec une entaille au tiers due à un coup de pioche), ligne brisée par une protubérance avant d'atteindre le début de la courbe qui déterminera la tête en pointe arrondie, avec un méplat sur son côté gauche. Le bord droit est tout à fait irrégulier, avec un début d'épaulement un peu au-dessous de la hauteur de la protubérance du bord gauche.

Au second tiers, à partir de la tête, la pierre s'élargit. Au pied, le bord droit, après un coude arrondi, remonte vers le bord gauche.

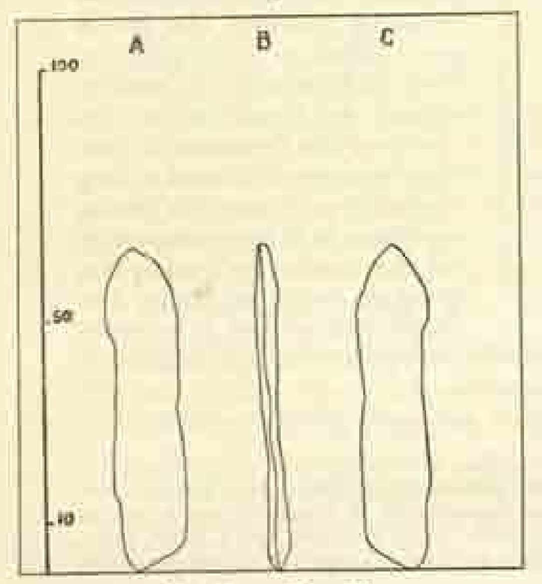


Fig. 63. — Pierre IX.

Fig. 64. — Pierre X.

Taille à larges éclats.

Profil gauche : tranchant sinueux. Les deux extrémités apparaissent bombées et la partie centrale est très amincie par l'énorme éclat produit à la taille.

Dos : le plan d'éclatement semble subsister au tiers inférieur; le reste de cette face a été taillé irrégulièrement et grossièrement.

Pierre X.

D'une forme originale par rapport à celle des autres pierres.

Face : extrémités en biseau, prononcé pour la tête, mais presque à angle droit pour le pied. Le bord de la tête est arrondi alors que celui du pied est presque droit. La coupe de cette pierre est, elle aussi, originale : elle est subtriangulaire. L'axe est à 5,5/14 et forme une dorsale prononcée, alors que l'axe des autres pierres est très peu apparent.

La qualité de sa taille est à rapprocher de celle des premières pierres; cependant les esquilles de la lame X devaient être plus épaisses que celles de premières; deux d'entre elles notamment ont ainsi déterminé une protubérance à 8 cm. 5 du pied, près du bord droit.

Profil gauche : le tranchant, beaucoup plus proche du plan d'éclatement que de la dorsale, est légèrement sinueux. Les extrémités sont plus épaisses; cela est dû en

partie au travail exécuté sur la face de la pièce, et en partie à ce que le plan d'éclatement est légèrement concave, dans la portion centrale de la lame.

Dos : le plan d'éclatement a été conservé d'un bout à l'autre de la pièce ; il n'a subi de retouches que le long des deux bords et très peu vers l'intérieur de la pierre ; le plan d'éclatement est légèrement concave dans sa position centrale.

Pierre XI.

Taillée à très grands éclats. Les extrémités sont tranchées selon un plan approximativement perpendiculaire à celui de la lame. Les bords ne sont taillés en tranchant que sur la partie inférieure de la pièce, les deux bords supérieurs (jusqu'au sommet de l'angle obtus que chacune d'elles forme avec le tranchant correspondant) étant en long méplat, ce qui donne à la portion supérieure de la pierre une section subrectangulaire. Sur la même face, traces de coups de pioche dans l'angle droit du pied et au centre du bord gauche. Dans l'angle supérieur gauche, on a prélevé un léger fragment de la pierre pour en faire l'étude minéralogique[1].

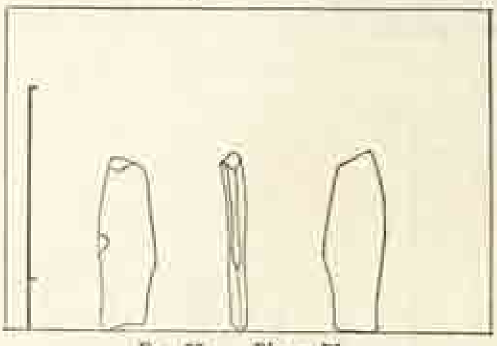


Fig. 65. — Pierre XI.

---

[1] Au terme de cette étude, je tiens à remercier ici bien vivement MM. Aubert, Avias et Leroi-Gourhan pour les analyses, M. Pasquino pour les photographies, M. Combronx pour la mise au net et la réalisation de mes croquis, enfin MM. Bordes, Falise, Fromaget, Kelley, Kunst, Leroi-Gourhan, P. Lévy, E. Patte, Schaeffner et le Dr Pales pour tous les conseils qu'ils ont bien voulu me donner.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

DES OUVRAGES CITÉS AU COURS DE CETTE ÉTUDE

Biot (E.). *Le Tcheou Li ou les Rites des Tcheou*, Paris, 1851, 2 vol.

Cadière (L.). *Les pierres de foudre*, in *BEFEO*, II (1902), n° 3, p. 284-286.

Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Huê : II. Le culte des pierres; — III. Le culte des bornes; — IV. Pierres, buttes et autres obstacles magiques; — V. Pierres des conjurations et talismans-obstacles, *BEFEO*, XIX (1919), n° 2, p. 1-115.

Colani (Mlle M.). *Mégalithes du Haut-Laos (Hua Pan, Trân Ninh)*, Paris, 1935, 2 vol. (Publications de l'E. F. E. O.)

Les menhirs des Hua P'an, in *BEFEO*, n° 6 (1er trim. 1936), p. 18-20.

Emploi de la pierre en des temps reculés; Annam-Indonésie-Assam, Hanoi, 1940. (Publication des Amis du Vieux Huê.)

Courant (M.). *Essai historique sur la musique classique des Chinois, avec un appendice relatif à la musique coréenne*, in *Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire*, 1re partie, t. I, p. 77-241.

Cuisinier (Mlle J.). *Les Muong; géographie humaine et sociologie*, Paris, 1948.

Dambo. *Les Populations montagnardes du Sud-Indochinois (Pemsiens)*, présentation par René de Berval, *France-Asie*, V, n° 49-50, numéro spécial, printemps 1950.

Dumoutier (G.). *Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites; notes d'ethnographie religieuse*, Paris, 1891. (*Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, vol. IV.)

Faublée (J.). *L'Ethnographie de Madagascar*, Paris (1946).

Fowke (G.). *Prehistoric objects classified and described*. Missouri Historical Society. Dept. of Archaeology, Saint-Louis, 1913.

Führer-Haimendorf (C. Von). *The problem of Megalithic Cultures in Middle India*, in *Man in India*, XXV (juin 1945), n° 2, p. 73-86.

Naked Nagas, Calcutta, 1946, (2e édit.).

Gironcourt (G. de). *Recherches de Géographie musicale en Indochine*, in *BSEI*, t. XVII, n° 4 (4e trim. 1942), p. 1-174.

Goloubew (V.). *L'Age du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, in *BEFEO*, t. XXIX (1929), p. 1-46.

Granet (M.). — *La Pensée chinoise*, Paris, 1934.

Grossin (Commandant). *Note sur une fouille faite dans l'île de Culao Rua, près de Biên-hoà*, in *BEFEO*, II (1902), p. 282-284.

Heine-Geldern (R. Von). *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesien*-*Anthropos*, XXVII (1932), nos 3-4, p. 543-619.

Prehistoric research in the Netherland Indies, in *Science and scientists in the Netherland Indies*. South East Asia Institute, New-York, 1945, p. 129-167.

Holbé (T. V.). *Quelques mots sur le préhistorique indochinois, à propos des objets recueillis par M. de Pirey*, in *BAVH*, II (1915), n° 1, 43-53.

Hutton (J. H.). *The meaning and method of the erection of monoliths by the Naga tribes*, in *JRAI*, LII (1922), p. 242-249.

Kaudern (W.). *Musical instruments in Celebes*, Göteborg, 1927. (Results of the author's expedition to Celebes 1917-1920, III.)

Kemlin (J. E.). *Alliances chez les Reungao*, in *BEFEO*, XVII (1917), n° 4, p. 1-119.

Knosp (G.). *Histoire de la musique dans l'Indochine*, in *Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire*, 1re partie, V, p. 3, 100-3, 146.

Kunst (J.). *Music in Java; its history, its theory and its technique*, La Haye, 1949, 2 vol. (Traduction anglaise de la seconde édition néerlandaise.)

Lévy (P.). *Recherches préhistoriques dans la région de Mlu Prei (accompagnées de comparaisons archéologiques et suivies d'un vocabulaire français-kuy)*, Hanoi, 1943. (Publications de l'E. F. E. O., XXX.)

Mansuy (H.). *Contribution à l'étude de la préhistoire de l'Indochine : IV. Stations préhistoriques dans les cavernes du massif calcaire de Bac-son* (Tonkin), in *Mémoires du Serv. géol. de l'Indochine*, vol. XI, fasc. 2, Hanoi, 1924.

Contribution à l'étude de la préhistoire de l'Indochine : V. Nouvelles découvertes dans les cavernes du massif calcaire de Bac-son (Tonkin), in *Mémoires du Serv. géol. de l'Indochine*, vol. XII, fasc. 1, Hanoi, 1925.

Ner (M.). *Au pays du droit maternel* (compte rendu de mission), in *BEFEO*, XXX (1930), n°s 3-4, p. 533-576.

Parmentier (H.). *Anciens tambours de bronze*, in *BEFEO*, XVIII (1918), n° 1, p. 1-30.

Vestiges mégalithiques à Xuân-lôc, in *BEFEO*, XXVIII (1928), n°s 3-4, p. 479-485.

Parmentier (H.) et Durand (E. M.). *Le trésor des rois chams*, in *BEFEO*, V (1905), n°s 1-2, p. 1-46.

Patte (E.). *Notes sur le préhistorique indochinois : V. Le* kjökkenmödding *néolithique de Da But et ses sépultures, Province de Thanh-hoa* (Indochine), in *Bull. Serv. géol. de l'Indochine*, XIX (1932), fasc. 3.

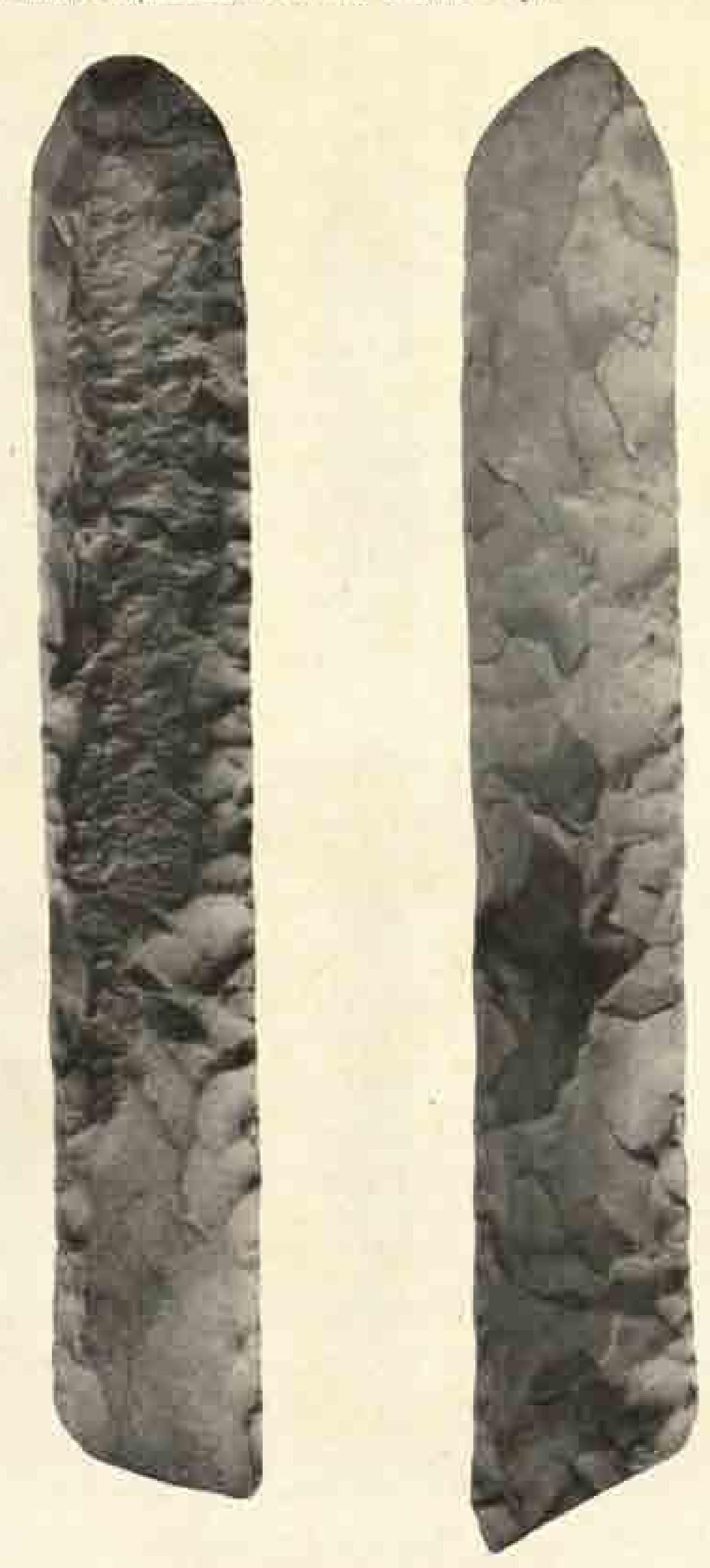
L'Indochine préhistorique (1931), in *Revue anthropologique*, XLVIII (1936), p. 277-314.

Sachs (C.). *Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens; zugleich eine Einführung in die Instrumentenkunde...*, 2e édit., Berlin et Leipzig, 1923.

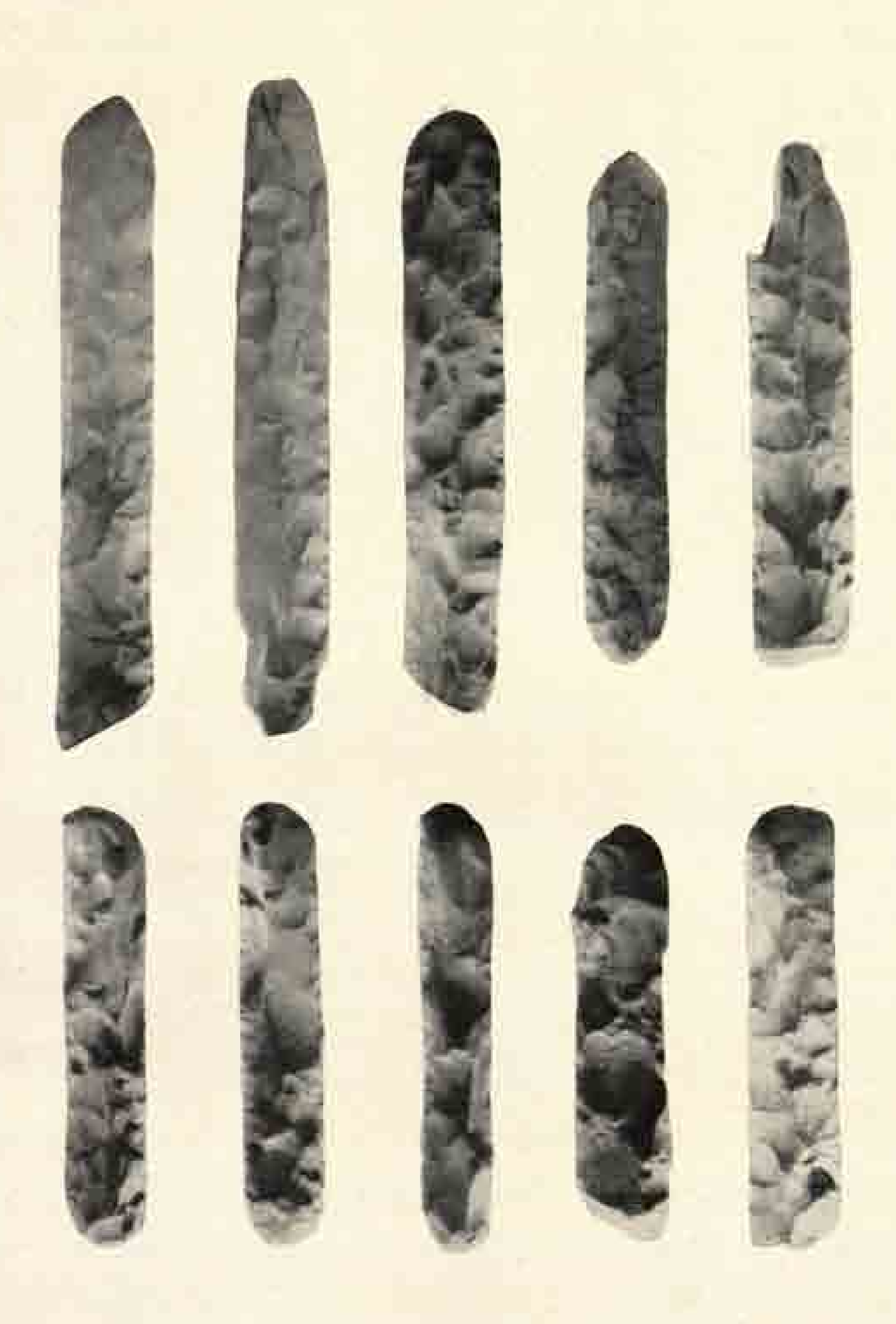
Saurin (E.). *Études géologiques sur l'Indochine du Sud-Est (Sud-Annam, Cochinchine, Cambodge Oriental)*, Hanoi, 1935 (thèse Sciences Paris).

Schaeffner (A.). *Origine des instruments de musique; introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*, Paris, 1936.

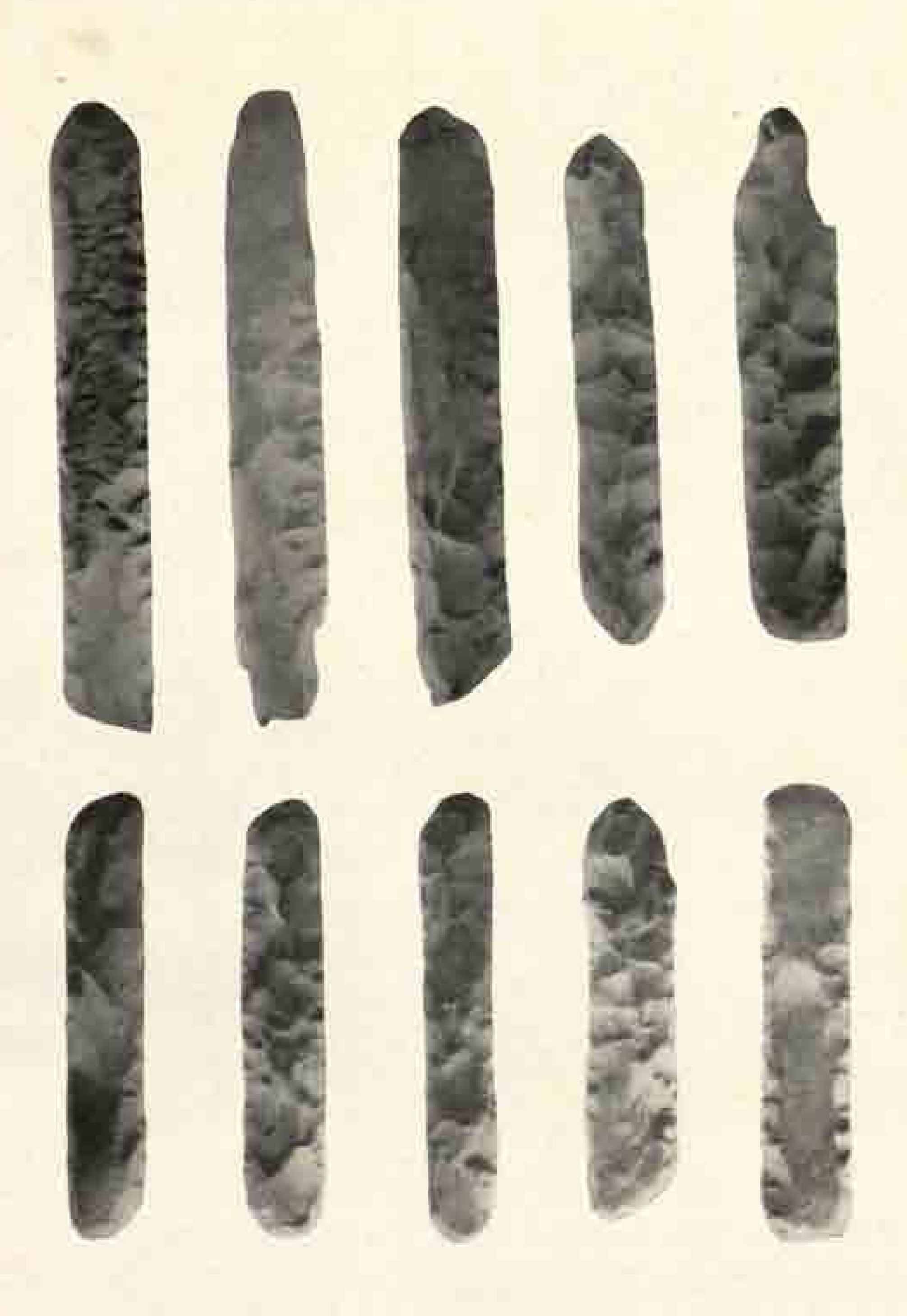
Verneau (R.). *Les âges de la pierre et du bronze dans les pays des Bahnars, des Sédangs, des Reungaos et dans l'arrondissement de Biên-hoà*, in *Mission Pavie Indochine. Études diverses : III.* «Recherches sur l'Histoire Naturelle de l'Indochine Orientale», Paris, 1904, p. 27-40.



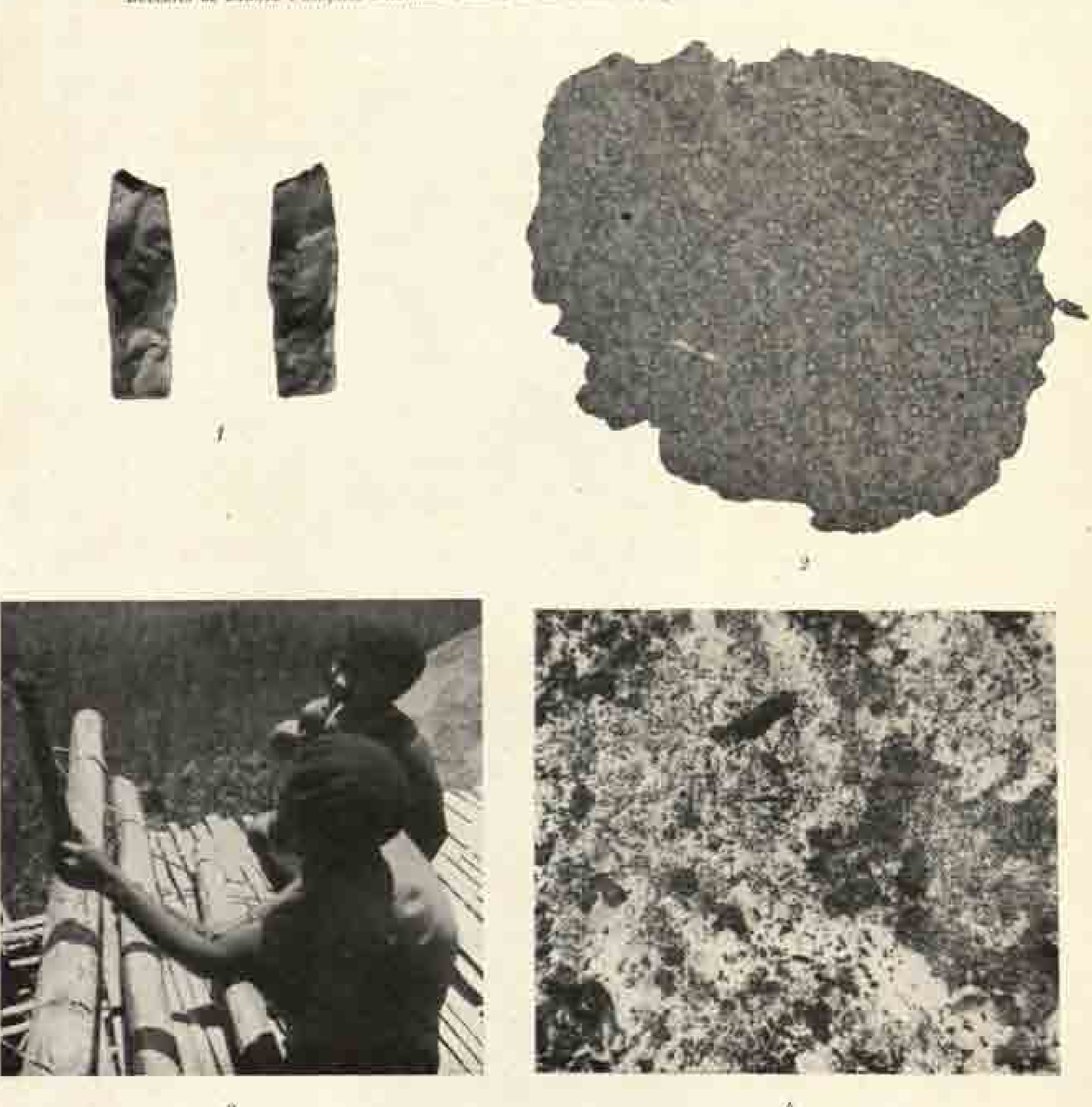
Dos et face de la lame I (réduction au 1/5e). Cette lame mesure exactement 100 cm. 5.
(Collection Musée de l'homme, cliché B. Pasquino.)



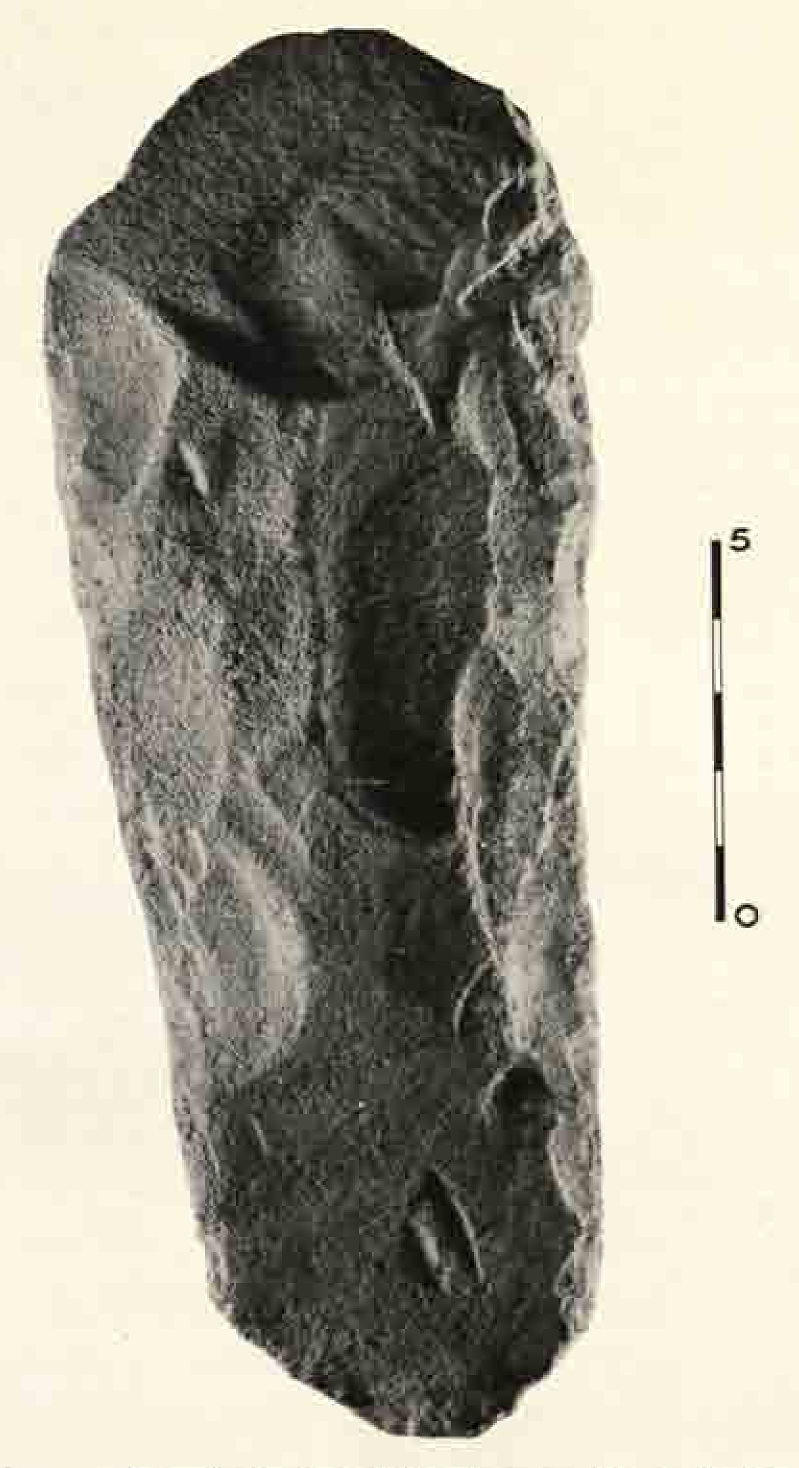
Faces des lames I à X (réduction au 1/10ᵉ environ).
[Collection Musée de l'Homme, cliché B. Pasquino.]



Dos des lames I à X (réduction au 1/10e environ).
[Collection Musée de l'Homme, cliché R. Pasquino.]



1, face et dos de la lame XI; on remarquera sur la photographie de gauche la trace du prélèvement sur le côté gauche de la «tête» et les traces de deux coups de pioche vers le centre du bord gauche ainsi que le bord droit du «pied». (Collection Musée de l'Homme, cliché B. Pasquino); — *2*, deux joueurs de *Hing Hor*. La photographie ayant été prise sur la terrasse d'une case haut perchée, le manque de recul fait qu'il a été impossible de montrer le jeu de celui qui bat la mesure sur la barre la plus basse. (C'est le jeune homme qui a la pipe à la bouche) [cliché de l'auteur]; — *3*, photographie de la lame mince de cornéenne micacée à cordiérite (agrandissement linéaire 4 fois). La lame a été préparée par le Centre de fabrication de plaques minces (Sorbonne) [cliché E.F.E.-O.]; — *4*, fragment de la même lame très agrandi (épreuve communiquée par l'auteur).



Hache bacsonienne en roche éruptive trouvée en surface dans un *veal* (zone fangeuse sans arbres) de Sar Luk, situé à deux kilomètres environ de l'emplacement actuel du village. Grandeur nature. (Collection Musée de l'Homme, cliché B. Pasquino.)

LA TRIBU BAHNAR DU KONTUM
(PLATEAUX DE L'INDOCHINE CENTRALE)

CONTRIBUTION
A L'ÉTUDE DE LA SOCIÉTÉ MONTAGNARDE
DU SUD INDOCHINOIS

par

Paul GUILLEMINET

PRÉAMBULE

§ 1er. — Analogies et différences que présentent les diverses tribus montagnardes entre elles.

Dans la Chaîne Annamitique du Sud Indochinois, depuis l'arrière pays de Đông-hoi au Nord jusqu'aux collines de Baria, vivent environ un million cinq cent mille Montagnards groupés en plus de vingt tribus très inégalement distribuées. Les Viêtnamiens les appellent «Mọi», les Laotiens «Kha», les Cambodgiens «Mnong».

Tous ces Montagnards ont indiscutablement un fond commun, une apparence physique analogue quand on n'y regarde pas de très près, le même costume, et surtout les mêmes croyances fondamentales et les mêmes façons de raisonner et d'agir.

Mais leurs tribus se distinguent cependant nettement les unes des autres à l'époque actuelle et les raisons en sont les suivantes :

Elles ont évolué différemment sous l'influence des invasions militaires et des infiltrations pacifiques qui de tout temps se sont succédé dans le Haut Pays jusqu'à l'arrivée des Français. Chez les unes existe le patrilocat, chez d'autres le matrilocat, voire des traces de matriarcat. Certaines tribus sont en principe polygynes, il en est au moins une, celle des Brao, qui est polyandre. Le rang social compte plus ou moins. Le territoire est mis en valeur suivant des règles différentes, etc.

Les tribus qui peuvent être considérées comme ayant évolué sur les mêmes plans en sont parfois à des stades très inégaux de cette évolution. Ce fait est très caractéristique chez les Kha Tu de l'Ataunt si on les compare aux Sedang du Quảng-nam ou du Laos, à ceux de Dak Sut ou de Dak To au Nord du Kontum, aux Gang Nuer du Nord-Est du Kontum, qui tous sont des Sedang mais ignorent en général leur parenté ou la renient.

Mais en plus de ces influences premières il y en a beaucoup d'autres. La situation

a été compliquée par les migrations et les contacts qui se sont établis d'une tribu à l'autre. Tandis que des sous-tribus, telles que celles des Jārai du Nord, matrilocales, étaient influencées par les Bahnar au point d'adopter la maison commune, des sous-tribus analogues dans le Sud se distinguaient de moins en moins des Rhadé. Les Rongao dont a parlé le Père Kemlin n'existent pratiquement plus : il y a plutôt de nos jours des Bahnar-Rongao ou des Sedang-Rongao. Des Rhadé ont franchi quelque 300 kilomètres pour s'installer chez les Rhe dans l'arrière pays du Quảng-ngãi, tandis que des Bahnar ont fondé trois villages qui vivent isolés dans la région de M'Drak en arrière de Nha-trang. Dans le Sud il y a des Mnong, des Stieng, mais il y a aussi des Mnong-Stieng, etc. Les chocs militaires et pacifiques enfin, ont parfois décomposé, partiellement ou totalement, certaines tribus.

On peut, du point de vue culturel, procéder à un premier classement approximatif de ces tribus montagnardes. Ce classement est sans rapport aucun avec ceux qui ont déjà été établis et qui sont fondés sur des affinités linguistiques, anthropologiques ou autres. Les Sedang Koyon et les Sam Re se ressemblent par exemple au point de vue anthropologique car ils ont été fortement métissés les uns et les autres de Thai. Or les Sedang Koyon ont heureusement évolué tandis que les Sam Re ont déchu.

§ 2. — Situation des tribus montagnardes à l'arrivée des Français dans le Haut-Pays.

Quand les Français sont arrivés en pays montagnard au milieu du XIXe siècle, les tribus étaient déjà modelées. Nous n'en avons pas modifié le type physique, les métis de Français et de Montagnards étant partout exceptionnels. Nous n'avons introduit que peu de mots nouveaux. Par contre, et c'est là chose importante, alors que nos prédécesseurs, Khmers, Siamois, Laotiens, Viêtnamiens, s'étaient bornés à exploiter le pays et se habitants, nous nous sommes préoccupés de les acheminer vers des destinées nouvelles. Notre influence a été sensible au point de vue culturel. Tandis que les tribus fortes poursuivaient leur évolution, dans un sens nouveau d'ailleurs, car nous y avions à la fois remis en vigueur de sages coutumes anciennes oubliées tout en en faisant disparaître d'autres, des tribus affaiblies se reprenaient à vivre. Mais il y en eut aussi qui furent, provisoirement au moins, plus brimées par leurs voisines qu'elles ne l'avaient été auparavant, car celles-ci étaient devenues plus fortes et par conséquent plus agressives depuis notre arrivée. D'autres enfin, essayèrent vainement de s'adapter, et ne firent ainsi qu'activer leur déchéance.

Partout d'ailleurs, notre présence et nos interventions dans divers domaines ont fait évoluer non pas exactement les principes des coutumes ou les statuts, mais plutôt la façon dont ils étaient observés. Les femmes, par exemple, ont toujours été libres chez les Bahnar de quitter momentanément leur village, mais en pratique elles le faisaient peu. Maintenant qu'il existe un réseau routier, elles vont au contraire assez souvent dans de grands centres proches... et cela a entraîné nombre de conséquences. Les mêmes Bahnar obéissaient encore au XVIIIe siècle à de grands chefs qui avaient tous disparu quand nous sommes arrivés dans le pays. En nommant ces dernières années des chefs de cantons puis des chefs de secteurs, nous avons fait revivre une partie des attributions de ces chefs disparus depuis des années.

§ 3. — Manque de documents anciens valables. Les mœurs de certaines tribus nous sont encore pratiquement inconnues.

Il m'apparaît illusoire de prétendre traiter une question en détail pour l'ensemble des Montagnards qui, dès que l'on abandonne les généralités, diffèrent à tous les points de vue les uns des autres. Toute étude doit être faite dans le cadre de la tribu pour le moins, et ce n'est déjà pas si simple car il faut bien souvent faire encore des distinctions entre les sous-tribus.

On ne peut guère, d'autre part, parler que de l'époque contemporaine et de l'état actuel des questions. On ne dispose, en effet, que de très rares documents valables sur ce qu'étaient les Montagnards il y a quelques années. Sur ceux d'autrefois, nous n'avons que des chansons de geste, des légendes, etc., et nous ne savons pas dans quelle mesure elles ont été altérées ou réadaptées d'une génération à l'autre. Ces documents, quand ils existent, sont en outre bien fragmentaires. Nous disposons, par contre, de quelques recherches sérieuses sur les Montagnards contemporains.

Il nous faut donc, pour le moment, nous limiter dans l'espace et dans le temps. Il est possible que lorsqu'un dossier à peu près complet aura été établi en rapprochant les observations faites dans toute la Chaîne et en en critiquant la valeur et la portée — ce qui est loin d'être fait —, on en pourra dégager des conclusions valables pour toutes les tribus ou tout au moins une partie d'entre elles, ainsi que des «lois» suivant lesquelles elles semblent avoir évolué. Mais nous n'en sommes pas là pour l'instant.

§ 4. — C'est pourquoi seule la tribu bahnar est étudiée ici. Les sept principales sous-tribus bahnar.

C'est pour cette raison que je n'étudierai ici que la tribu actuelle des Bahnar du Kontum. Je dispose sur celle-ci de documents suffisants pour pouvoir en déduire des conclusions générales. Même en limitant ainsi mon sujet, l'exposé sera cependant parfois relativement compliqué parce que je devrai distinguer entre les principales sous-tribus bahnar qui sont :

Les Alakong,	abrégé en	(A).....	ces quatre sous-tribus sont celles de l'Est, abrégé en (E);
Les Tolo,	—	(T).....	
Les Bonom,	—	(B).....	
Les Golar,	—	(G).....	
Les Jolong,	—	(J).....	ces trois sous-tribus sont celles de l'Ouest, abrégé en (W).
Les Kontum,	—	(K).....	
Les Rongao	—	(R).....	

Cette distinction entre les Bahnar de l'Est et de l'Ouest n'est pas seulement géographique; elle est très nette aussi aux points de vue linguistique et culturel.

Tout au cours de ce travail, je donne des mots bahnar de l'Ouest. Comme ce n'est pas toujours suffisant, il m'arrivera, notamment au chapitre IX, de préciser dans quelle sous-tribu on emploie telle ou telle variante en utilisant les abréviations que j'ai données ci-dessus. Les mots écrits en majuscules sont employés par tous les Bahnar.

Il faudrait, en fait, distinguer encore chez les Bahnar des groupes moins importants que les sous-tribus principales que je viens de citer, tels que les Bahnar Kon Jiri par exemple qui ont parfois des usages très spéciaux. Il faudrait aussi établir les rapprochements qui apparaissent entre les Bahnar-Ro'ngao, les Ro'ngao quasi disparus et les Sedang-Ro'ngao, etc. Je ne suis pas en mesure de le faire ici et je le regrette, mais en signalant l'existence de ces particularités, j'attire au moins l'attention sur la complexité de tout sujet d'étude en pays montagnard. Il faut en effet bien se garder, en décrivant ces populations, de généraliser trop hâtivement, sinon on risque fort d'avancer des absurdités.

Je crois connaître assez bien le Bahnar contemporain que j'étudie ici. Ses croyances et ses usages sont le plus souvent restés ceux de ses pères, mais il faut noter que, soit sur nos ordres, soit seulement à notre contact, des coutumes chez lui ont été revivifiées (par exemple celles relatives à la protection de la forêt au moment de la mise à feu des abatis), d'autres ont été abolies, en théorie au moins (entre autres celles relatives aux condamnations à mort par les tribunaux familiaux). Des abus ont été corrigés (l'esclavage à vie de certains débiteurs) : de nouvelles formes de vie sont nées (il y a des centaines de tirailleurs bahnar), tandis que certaines techniques ont disparu (il n'y a plus de forgerons). Quelle était la situation il y a quelque cent ans, on ne saurait le dire et je ne puis parler que du temps présent.

§ 5. — La façon dont j'ai procédé à mon enquête. Comparaisons avec les mœurs des tribus voisines des Bahnar. Utilisation des documents existants.

Cette étude est fondée en premier lieu sur ce que j'ai vu et je ne tente pas de généraliser mes observations. Or je n'ai pas tout vu, loin de là. Mes recherches, poursuivies surtout chez les Bahnar de l'Ouest, n'ont pas été systématiques car je n'ai pas utilisé de questionnaires. Je l'ai fait autant pour éviter d'aborder mes informateurs avec des idées préconçues que pour mieux les laisser passer, sans intervention de ma part d'un sujet à un autre n'ayant souvent aucun rapport avec le premier. J'y ai gagné de les laisser développer librement leurs idées. Il est des choses qui m'ont échappé, il en est d'autres, inattendues, qui m'ont ainsi été révélées. En 1942, je me disposais à compléter systématiquement certains dossiers, en usant alors de questionnaires, mais la guerre m'a empêché de réaliser ce projet.

J'insiste sur la façon dont j'ai mené mes enquêtes car je me suis trouvé dans une situation un peu particulière. J'étais Administrateur-Résident de la province de Kontum où j'enquêtais. J'entretenais donc avec mes informateurs des rapports un peu spéciaux. Cela a eu des avantages et des inconvénients : quelques inconvénients car les Bahnar interrogés eurent tendance, les premiers temps surtout, à cacher à leur Résident des choses qu'ils auraient probablement dites à un enquêteur n'exerçant pas de fonctions administratives. D'une manière générale, ils ne sont en effet guère réticents sauf sur des sujets très spéciaux. Mes informateurs se crurent aussi obligés de lutter contre leur fatigue plus qu'ils ne l'auraient fait en temps ordinaire et ils finissaient ainsi par dire un peu n'importe quoi. Mais ma situation a eu aussi ses avantages, car les gens répondaient régulièrement aux convocations que je leur adressais et ils cherchaient avec zèle celui d'entre eux qui leur semblait le mieux informé d'une question qui me préoccupait. Je pus aussi — et ce fut d'une valeur inestimable — compulser à loisir et systématiquement toutes les archives de la province, m'en faire commenter le contenu et recueillir ainsi des précisions sur les faits qui y étaient signalés.

Durant mon séjour à Kontum, de 1932 à 1940, j'ai souvent circulé chez les Jarai et les Sedang de la province. J'avais chez eux des chefs de poste européens et j'ai recueilli de ces derniers, aussi bien que des Bahnar, des informations sur certaines coutumes de ces tribus. Je suis allé chez les Halang, chez les Die et j'ai enfin pu interroger — mais bien plus rarement — des Kôho et des Ma.

J'ai entretenu des relations continues avec le regretté Antomarchi, Inspecteur de l'Enseignement primaire des Minorités ethniques, jusqu'à sa mort survenue à Hanoi en 1943. Antomarchi, qui séjourna plus de quinze ans à Ban Methuot, me communiqua sa précieuse documentation et ses travaux qui ont malheureusement disparu en quasi totalité au cours de la dernière guerre. Je ne veux pas omettre d'évoquer respectueusement sa mémoire dans le Préambule de ce travail. La plupart des renseignements dont je dispose sur la tribu rhadé sont dus à ce chercheur modeste et patient.

J'ai disposé enfin de documents parfois inédits concernant des Montagnards autres que les Bahnar. Je les cite dans la bibliographie qui termine cette étude.

Je puis donc, en certains cas, attirer l'attention sur des différences qui existent entre la tribu bahnar et ses voisines. Il ne m'est pas possible d'aller plus loin, mais j'estime que ces rapprochements, si fragmentaires qu'ils soient, offrent un certain intérêt car ils prouvent l'exactitude de ce que j'ai avancé au début de ce préambule : dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas de sujet qui puisse être traité globalement pour l'ensemble des populations montagnardes.

§ 6. — Origine de la présente étude.

Cette étude est la refonte d'une communication que je fis à la section Ethnologie du XXI[e] Congrès International des Orientalistes de Paris en juillet 1948.

Je désire témoigner ma gratitude à toutes les personnes qui, depuis 1932, m'ont aidé à divers titres à la préparer. Ce sont notamment le R. P. Jules Alberty des Missions Étrangères grâce à qui, de 1932 à 1940, j'ai pu facilement acquérir bien des finesses de la langue bahnar que j'ai apprise avec lui ; les Membres de l'École Française d'Extrême-Orient et M. George Cœdès, son Directeur, qui voulut bien m'y accueillir en 1940 comme détaché et m'y aida toujours de ses précieux conseils, et enfin le regretté Professeur E. Mestre qui me signala l'intérêt que pouvait présenter ce travail et voulut bien le critiquer.

§ 7. — Système de transcription.

J'adopte le système de transcription des mots bahnar rendu officiel par les arrêtés du Gouverneur général de l'Indochine en date du 3 décembre 1935, 19 septembre 1938 et 31 juillet 1941 et publiés au *Journal officiel de l'Indochine française*. Ce système a été établi par une Commission que présida M. G. Cœdès alors Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient.

CHAPITRE PREMIER

Les trois mondes

Le Bahnar divise l'univers en trois mondes :

§ Ier

a. Le premier monde où vivent les hommes, les héros, les êtres fabuleux, les animaux et les plantes.

Le premier monde comprend la terre, ou mieux le pays des Bahnar et les astres.

La terre est un plateau circulaire entouré d'eau où existent les trois dimensions. C'est celui où vit le Bahnar et où, grâce à ses cinq sens, il perçoit des sensations diverses, y compris celles qui lui viennent des deux autres mondes. Les hommes, les animaux, les plantes et les choses s'y trouvent normalement. Les héros des deux sexes y vécurent aux temps mythiques et y reviennent au cours de leurs réincarnations (chap. III, § 1). Les êtres fabuleux y vivent dans la forêt « profonde », les Mânes y viennent couramment (chap. IV, § 1). Quant aux Génies, ils s'y trouvent aussi (chap. IV, § 2) puisqu'ils sont partout.

Les légendes nous enseignent qu'au prix des pires difficultés, des héros, ancêtres des Bahnar (chap. IX, § 1) sont allés chercher femme hors des limites du territoire, tantôt en prenant d'assaut des forteresses, tantôt en entrant en communication avec des « rois » au delà des mers, tantôt en franchissant des fleuves immenses (dont certains roulent des eaux chaudes), tantôt encore en pénétrant sous terre soit en plongeant, soit en passant à travers un trou. Hrit, le plus hardi de ces explorateurs, passe à travers un premier trou et trouve une population vivant comme les Bahnar, puis à travers un second et, tombant plus bas, arrive chez des pygmées (litt. « chez des gens grands comme des poupées de tombeau », soit 0 m. 30 environ).

Chez les Jarai et les Rhadé, il existe des légendes analogues. Antomarchi en donne une où il est conté comment les Rhadé sont arrivés au Darlac en passant eux aussi à travers un trou.

Nous avons là sans doute, transposé sur le plan fabuleux, le récit des errances des montagnards d'autrefois, allant chercher femme, luttant contre des envahisseurs venus de toutes parts, franchissant des rivières chaudes (telles qu'il en existe encore dans la région de Kon Plong, à l'E.-N.-E. de Kontum par exemple), passant des cols encore pénibles à franchir aujourd'hui, empruntant des rapides, etc., pour rencontrer parfois des populations vivant d'une manière étonnante, voire des Négritos (tels ceux que vit Mlle Cuisinier en 1938 dans l'arrière pays du Đồng-hới).

b. Les connaissances topographiques que le Bahnar a de ce monde.

Chez les Bahnar, les noms des sites, des fleuves, des montagnes, etc., sont le plus souvent en liaison avec ceux des groupements humains proches (j'y reviendrai au chap. X, § 1), mais à aucun moment ils ne sont mâles ou femelles quoique étant l'habitat de Génies de l'un ou l'autre sexe. Chez les Rhadé, au contraire, il existe un fleuve nommé le *Krong ño* « le fleuve mâle », et un autre, le *Krong ana* « le fleuve femelle ». Je n'ai pas connaissance, en pays bahnar, de noms de sites analogues.

c. Les sites, etc., fastes *rongop* et néfastes *kodraih*.

La distinction formelle que font les Bahnar est celle :

1° Des sites secs, brûlants, fiévreux, malsains, impropres à la plantation et à la reproduction, infertiles, néfastes;

2° Des sites humides, tempérés, sains, propres à la plantation ou à la reproduction, fertiles, fastes.

Mais à aucun moment les Bahnar ne font de rapprochement entre ces deux séries de qualificatifs et les mots «mâle» ou «femelle.» Les sites sont «humides» *rongop*, c'est-à-dire fastes, etc., ou bien ils sont *kodraih*, *to ang* «brûlants», c'est-à-dire néfastes, et il n'y a pas d'analogie avec les mots *dranglo*, *kodrang*, *tono*, «mâle», ni avec les mots *akan*, *drakan*, *kodri*, «femme, femelle».

Une remarque analogue peut être faite en ce qui concerne les directions, les orientations qui sont aussi favorables ou non, mais jamais mâles ou femelles.

d. Les astres.

Quant aux astres qui font partie du premier monde (puisqu'on les voit), ils sont des habitats de Génies des deux sexes, mais rien ne permet non plus de leur attribuer un sexe comme c'est le cas dans certaines tribus.

§ 2. — Le deuxième monde où les morts rejoignent les Mânes. Les expressions *yõn âu* et *yôp tò*.

Le deuxième monde est la résidence des Mânes.

Le Père Kemlin, dans son travail sur les Songes, dit que ce monde est «à l'envers». D'après ce que m'ont dit les Bahnar, je préfère m'exprimer ainsi : le deuxième monde est «ailleurs» et les choses y apparaissent «à l'envers».

Le Bahnar conçoit le «for intérieur, ici, à cet endroit» *yôn du*, et le «for extérieur, par là-bas» *yôn tò*. «Ici» c'est pour lui la réalité, le premier monde par exemple, «là-bas», c'est le rêve, le deuxième monde. Il ne faut pas vouloir concevoir *yôn du* tel qu'il apparaît dans cette expression comme signifiant «le lieu où l'on est» par opposition à une autre signifiant «un lieu éloigné». Ce serait faux. *Yôn du* et *yôn tò* sont à rapprocher d'expressions telles que *don to agah* «oreille, écouter» et *don lom tò* «entendement»; ou encore *bor to agah* «bouche, parole exprimée, parler»; et *bor don* «faculté de penser, de se dire à soi-même sans émettre aucun son ni faire de mouvement des lèvres».

Entre le premier monde et le deuxième que le Bahnar conçoit tout aussi nettement, il y a le même rapport, si je puis dire, qu'entre les idées qu'expriment les mots «entendre, comprendre» et «penser, se dire».

C'est dans ce monde que les morts vont s'installer, la partie des vivants qui y va est le *kiâk* (W) *atâu* (E). Il y vit une existence analogue à la nôtre dans une demi-obscurité permanente *măng lung*. Avec les morts y pénètrent aussi les bêtes consacrées au défunt que l'on a immolées *bothi* sur sa tombe et les objets personnels (ou des copies des objets personnels) du défunt que l'on dépose sur celle-ci, ce qui s'appelle *potir* «faire suivre». Il faut s'attendre d'ailleurs à ce que les objets, les animaux, etc., n'aient pas pour les *kiâk* le même aspect que pour les vivants : un cerf ou une jarre sont des gourdes, un engagé n'est qu'une poule, etc.

§ 3. — Le monde des Génies.

Le troisième monde est celui des Génies. C'est celui que le Père Kemlin a situé à côté du premier, en tenant compte de l'aspect déformé qu'y présentent les objets du premier monde et qui est un aspect différent de celui qu'ils prennent dans le deuxième monde.

En fait, le Bahnar ne situe pas plus le troisième monde que nous ne situons le ciel («heaven» en anglais) et il en parle le plus souvent comme du monde des Génies. Parfois, il le dit «en haut» *tơ ti*, mais il utilise alors la même figure que nous lorsque nous disons «le ciel».

Le troisième monde est à étages et cette conception correspond en somme à notre «septième ciel». C'est là que résident les plus puissants des Génies (chap. IV, § 2). Tous les Génies vivent comme les Bahnar, mais ils ont aussi une vue déformée des choses : le même cerf que les Mânes voient comme une gourde est pour les Génies un buffle (ce qui ne veut pas dire que le cerf pénètre dans le troisième monde comme il le fait dans le deuxième). Je crois bien pouvoir dire que seuls les Génies résident dans le troisième monde où ils ont leur habitation, leurs bêtes et leurs objets qui ne sont pas des reflets ou des projections de ceux des deux autres mondes. Ils viennent dans le premier monde quérir les offrandes qui leur sont faites et qui leur apparaissent différentes de ce qu'elles sont pour les humains. On les invite d'ailleurs à venir prendre leur part des sacrifices et à s'installer à côté de l'officiant. Il n'y a pas pour le Bahnar de fumée des sacrifices montant au ciel. Il ne faut cependant pas oublier qu'il est extrêmement difficile d'être sûr de ce que veut dire un Bahnar quand il s'explique sur de tels sujets. Les connaît-il d'ailleurs toujours très bien? Dans cette tribu, il n'y a pas de prêtres, il ne faut pas l'oublier.

Une différence essentielle entre le troisième monde et les deux autres est que la vie s'y déroule en avance, «en avance de six mois» dit le Père Kemlin, mais je me garderais bien d'être aussi précis. De toute façon, et c'est là l'important, cette conception dicte aux Bahnar des principes généraux d'attitude envers les Génies que j'exposerai au chapitre V.

§ 4. — Le mécanisme des communications entre les hommes et les Génies, fondé sur la croyance que les événements se déroulent d'abord dans le monde des Génies, puis ultérieurement dans le premier monde.

C'est en effet cette croyance qui est en somme à la base de toutes les relations entre les hommes et les Génies, relations qui s'établissent exceptionnellement dans le premier monde et normalement dans le deuxième. Les rencontres dans le premier monde sont les apparitions au cours desquelles les Génies n'adoptent pas forcément l'aspect humain. Celles du deuxième monde qui sont beaucoup plus courantes se déroulent ainsi : le *pơhngol* des hommes (chap. II, § 8) quitte pendant le sommeil le corps qui est son enveloppe et va au cours d'un songe *apo* dans le deuxième monde. Là, il vit momentanément parmi les *kiăk* et y rencontre l'un d'eux ou un Génie. C'est ce qui permet au *pơhngol* de l'homme d'assister à des scènes se déroulant dans le troisième monde, transportée dans le deuxième, donc «en avance», et qui, si elles sont correctement interprétées, présagent

de ce qui se passera ultérieurement dans le premier. Au cours de certains de ces songes, de ces rencontres, il est des Génies qui ont vaguement parlé de leur résidence et c'est ainsi que les Bahnar ont connu le troisième monde (chap. v, § 1) par des révélations *ră*.

Mais ceci ne veut pas dire que le Bahnar pénètre dans le troisième monde, même *yŏn tŏ* (*supra*, § 2). Il existe un *ră* où un *pơhngol* est renseigné sur le troisième monde mais ce *ră* est bien intitulé : « l'histoire d'un songe ». Il semble donc que ce soit dans le deuxième monde qu'il ait été informé sans pour cela avoir pénétré dans le troisième.

Certains de mes informateurs m'ont cependant affirmé qu'au bout d'un certain temps le *pơhngol* du mort va dans le troisième monde. Mais dans ce cas, ils ont été formels : ces *pơhngol* n'entrent alors plus en communication avec les vivants de quelque façon que ce soit.

CHAPITRE II

Les êtres du premier monde. L'être humain. Le Bahnar.

---

§ 1er

a. L'être physique. Le corps. Distinction entre l'homme et la femme. Les mots *dranglo*, etc., *drakan*, etc.

Le Bahnar distingue l'homme *dranglo* (EKJ), *dronglo* (J), *konglo* (A), *kodrang* (W), *godrang* (R), de la femme *drakan* (BCKJ), *kodrong* (AT), *kodri* (R), *godri* (R).

Il distingue les parties du corps qu'il dénomme, les organes dont le principal, l'organe noble, est le foie *klom*. Il sait préciser les différences existant entre le physique masculin et féminin.

Des formes de langage et des termes de parenté ou d'âge s'appliquent à chacun des deux sexes (chap. VII, § 1; chap. IX, § 2 et 3, chap. XII, § 2). Si le Bahnar a une idée correcte de la reproduction (*infra*, § 7) et acceptable du système digestif, il ignore tout par contre du système nerveux et de la circulation du sang. Il distingue cependant entre les individus qui ont le sang «amer» dont les plaies guérissent facilement et ceux qui ont le sang «doux» dont les plaies s'infectent toujours.

b. L'apparence physique du Bahnar.

Il n'est guère possible de décrire le Bahnar moyen, son apparence physique différant d'un individu à l'autre — dans une même famille et dans un même village —, car la tribu a subi de nombreuses vicissitudes, et de très nombreux métissages. Ce qui frappe c'est que l'homme, dont la taille est moyenne, apparaît bien proportionné et robuste dès qu'il est suffisamment nourri. Ses membres sont longs, les muscles allongés peu saillants, les attaches fines. La femme, nettement plus petite que l'homme, est très formée.

Cette robustesse de la tribu est toute factice, elle tient à ce qu'on y laisse mourir les bébés mal venus, mal conformés (chap. VII, § 3, *b*) et à la grande mortalité infantile régnante (à laquelle il serait d'ailleurs possible de remédier). Seuls les sujets particulièrement résistants ou chanceux résistent au paludisme et à ses conséquences, aux affections pulmonaires et aux maladies éruptives.

La peau du Bahnar est bronzée ou chocolat, elle est parfois très claire, elle n'est jamais noire. Les cheveux sont noirs, longs et abondants, ils sont souvent châtains chez les petits enfants. Le système pileux est rare, mais il y a peu de chauves.

Les Drs Farinaud et Marneffe qui ont classé les tribus montagnardes d'après les groupes sanguins auxquels elles appartiennent ont constaté que malgré leur apparente diversité, les Bahnar constituaient à ce point de vue, comme au point de vue linguistique et culturel, une tribu qui se distingue nettement des autres.

§ 2. — Les attitudes, les postures, les attitudes et les gestes.

Ils n'existe pas de différence essentielle entre les attitudes, les postures et les gestes de l'homme et de la femme chez les Bahnar.

Hommes et femmes se couchent de la même façon, se reposent volontiers en s'agenouillant, le séant venant s'appuyer sur les talons, et ils répugnent tous à s'asseoir à la manière européenne.

Les hommes aussi bien que les femmes portant une hotte sur le dos font halte sans s'en débarrasser. Celle-ci repose alors sur son socle, et le porteur ou la porteuse a le séant à terre, les genoux sous le menton.

Les Bahnar, qui sont d'excellents marcheurs, circulent immanquablement en file indienne même sur une route. Ils grimpent et descendent avec facilité. Ils usent systématiquement des raccourcis en montagne et négligent le terrain plat pour peu qu'il allonge leur trajet.

Les gens pressés savent en terrain plat adopter un petit trot qui n'est pas celui des Viêtnamiens sous leur balancier. Le parcours journalier moyen d'un montagnard peu chargé (20 kilos environ) peut atteindre une trentaine ou une quarantaine de kilomètres. Mais j'ai noté des déplacements de 70 à 80 kilomètres en montagne!

Quand il ne s'agit plus de circuler, mais de se promener, j'ai remarqué chez les femmes se sachant admirées une démarche accompagnée d'un déhanchement qui est aussi très courant chez les femmes jărai.

Pour des trajets longs l'homme et la femme portent l'enfant à tour de rôle, sauf en région dangereuse bien entendu, là où abondent les fauves, auquel cas l'homme armé marche en tête et reste libre de ses mouvements.

Il est certain que la femme porte la hotte mieux et plus chargée que l'homme (de 15 à 25 kilos pour les deux sexes). Tous répugnent à porter au fléau qui n'est d'ailleurs pas indiqué en montagne. Les Bahnar n'aiment pas non plus porter à la main, sur l'épaule ou à plusieurs. Cela s'explique fort bien étant donné le relief du pays. On aime à être libre de ses mouvements. Dans l'Est, certains hommes portent sur la tête, les femmes jamais.

Les hommes sont de bons bûcherons et grimpent bien aux arbres, avec ou sans échelle de liane et de bambou.

Ils nagent plutôt mal, sont des pagayeurs médiocres et ne chevauchent que rarement un bambou flottant pour circuler sur les étangs alors que les Jărai se servent couramment de ce moyen de transport.

Les Bahnar des deux sexes ne ramassent pas un objet au sol avec le pied, comme les Viêtnamiens ou les Laotiens avec qui ils sont pourtant en relations courantes. Ils ne jouent pas avec le pied, et le jeu du volant au pied, pratiqué sous leurs yeux, ne l'est pas par eux.

Hommes, femmes et enfants, boivent, mangent et fument de la même façon (cf. *infra*, § 6). Ils font le même signe de tête de côté pour refuser, de haut en bas pour accepter, frappent d'une main sur l'autre pour « s'en laver les mains », frappent du poing les doigts en avant. En fin de discussion commerciale, ils accrocheront du doigt le doigt de leur interlocuteur en signe d'acceptation d'un marché.

Les hommes plus volontiers que les femmes saluent en élevant le bras, applaudissent en se frappant la poitrine, mais si les femmes s'abstiennent en général de ces gestes, c'est plutôt par timidité. Ce sont elles au contraire qui le plus souvent *plek muh*, appuient du doigt sur le bout de leur nez, ce qui correspond au pied de nez, et *pŏcŏl măt*, font le geste qui accompagne notre expression vulgaire « mon œil », et ce, dans les mêmes circonstances que nous.

§ 3. — Soins et propreté du corps, beauté, mutilations.

a. Les soins du corps, le bain. Les soins des cheveux. La beauté.

Les Bahnar des deux sexes se baignent assez couramment et séparément. Cette règle est formelle, le bain n'est pas pris en commun comme chez les Rhade. Chez ces derniers, seules les femmes qui ont leurs règles se baignent à l'écart en aval, ce que font aussi les femmes bahnar.

Les gens encore jeunes soignent leur corps avec bien plus d'attention que les vieillards. Jeunes filles et jeunes gens se poncent les jambes, s'oignent les cheveux, les peignent et se nettoient les dents avec une écharde.

Les fillettes se font téter plus ou moins inconsciemment le bout des seins par les bébés, petits frères ou petites sœurs. Jeunes filles et jeunes femmes se raffermissent les seins en les douchant à l'eau froide. Contrairement à ce que font les Rhade, qui usent à cet effet de gingembre, personne ne se parfume chez les Bahnar.

La barbe et la moustache sont très appréciées des hommes, mais rares. Aussi l'homme a-t-il — sauf des exceptions infimes — le visage rasé. Il lui suffit pour cela de se gratter les joues au couteau tous les huit jours.

On admire chez les Bahnar l'homme bien découplé, à l'œil fier, porteur de barbe, et de moustache. On admire la femme au teint très blanc, aux cheveux longs et ondulés, aux jambes hautes. On ne rencontre évidemment pas souvent cet idéal.

b. L'arasement des dents, le percement des oreilles. Les mutilations de deuil. Les Bahnar ne s'épilent pas.

C'est pour des raisons d'esthétique que les Bahnar s'arasent les incisives et les canines. Cette opération est faite sur les jeunes gens des deux sexes, à l'époque approximative de la puberté, à une date quelconque, sans cérémonies et sans observances quelconques, au couteau et à coups de pierres. Les dents sont ensuite laquées avec la racine de l'arbuste *tŏnĕk*.

Une opération analogue est pratiquée dans bien d'autres tribus montagnardes. Elle se pratique pour le moins chez les Kŏho, les Rhade, les Jărai, les Kateng, les Kil, les Mnong et les Stieng. Mais les dents arasées et parfois appointées ne sont pas les mêmes dans toutes les tribus. Les auteurs ne signalent pas que l'on fasse jamais une différence entre les hommes et les femmes.

Les Sedang s'arasent exceptionnellement les dents. Les Die, les Halang et les Duan jamais.

Chez les Mnong Laĕ, seules les filles ont les dents limées. C'est l'unique sous-tribu où une différence ait été notée entre les deux sexes.

L'arasement des dents est en désuétude chez les Bahnar qui ne se souviennent même plus des légendes relatives à cette mutilation rituelle. Tout au plus un informateur m'a-t-il dit que ce faisant les Bahnar « voulaient ressembler au buffle ».

Les Bahnar des deux sexes se percent souvent les lobes des oreilles pour porter des ornements, baguettes ou boucles d'oreilles, mais ils ne se les distendent pas pour porter d'énormes bouchons d'os ou d'ivoire, ni de gros anneaux comme le font les individus des deux sexes des tribus proches de l'aire de dispersion des éléphants. Chez les Mnong Biat seuls, cette mutilation de l'oreille n'est pratiquée que par les hommes.

Je raconterai au chapitre VII, § 7, *e* comment les Bahnar, hommes et femmes, se

mutilaient autrefois lors du décès d'un parent proche. Cette coutume est en désuétude, mais le Dr Lieurade a vu encore en 1937 des Bahnar Bonom Kon Kode chez qui les hommes se labouraient la face interne des cuisses avec les ongles en marque de deuil. Les mutilations de cet ordre sont en voie de disparition rapide.

Les Bahnar ne s'épilent pas les sourcils, ni les poils des aisselles ou du pubis.

c. Les Bahnar ne se tatouent pas. Tatouages dans certaines tribus montagnardes.

Les Bahnar ne se tatouent pas non plus et cependant ils sont entourés de tribus où cette pratique est courante. Les Laotiens qui sont d'habiles tatoueurs circulent d'ailleurs couramment dans le pays.

Les hommes Sedang, notamment, se tatouent trois points à la commissure des lèvres, pour figurer une moustache peut-être; les hommes Kha Tang sont aussi tatoués par les Laotiens et trouvent difficilement femme s'ils ne le sont pas. Chez les Brao au contraire, les femmes seules se tatouent tandis que chez les Kha Tu hommes et femmes ont des tatouages spéciaux assez curieux, notamment un cercle autour de la bouche, que portent les deux sexes, et le *padil ya ya* sur le milieu du front. Certains Kha Tu se tatouent la face, la poitrine, les bras et les jambes; ils s'épilent aussi les sourcils. Cette coutume me semble très exceptionnelle chez les Montagnards.

§ 4. — Le vêtement.

a. Le pagne de l'homme *kŏpen*, la jupe de la femme *haban*, le gilet *ao*, la couverture manteau *khăn*, les vêtements d'écorce.

Le vêtement du Bahnar est tissé en coton (cultivé sur place ou, de nos jours, plus généralement importé en filés). Le vêtement d'écorce spongieuse est devenu exceptionnel.

L'homme porte un pagne *kŏpen* serré à la taille au-dessous du nombril, passant entre les jambes, dissimulant le haut des cuisses et une bonne partie des fesses. Ce vêtement lui est réservé. D'une femme qui est hardie et qui mène son mari à la baguette on dit qu'elle « porte *kŏpen* », c'est-à-dire qu'elle porte la culotte.

La femme revêt une courte jupe tombant un peu au-dessous du genou, c'est le *haban*.

Le port du gilet sans manche *ao* est facultatif. Ce sont plutôt les femmes qui le portent, mais les jeunes gens revêtent lors des fêtes des *ao* brodés et ornés de grelots.

Les Bahnar des deux sexes ont enfin la couverture-manteau *khăn* utilisée pour se protéger le buste en forêt contre les épines et les sangsues, et aussi contre le froid. Le *khăn* est aussi, roulé en boudin, un bouclier pour le combat. Largement déployé, c'est un vêtement d'ornement lors des fêtes.

L'homme porte le *khăn* de dix manières au moins (chaque sous-tribu ayant en outre ses préférences, mais n'observant pas de règles à ce sujet). Il ne le met presque jamais en pèlerine, tandis que la femme le porte très couramment ainsi par-dessus la hotte ou pour abriter l'enfant qu'elle porte sur le dos.

Hommes et femmes par contre passent parfois le *khăn* sous les aisselles à la hauteur des seins qu'ils cachent ce faisant et en font une sorte de longue jupe *kŏn khăn*. Ils le disposent aussi en besace pour porter un petit enfant sur le dos.

Ces vêtements de coton protègent mal du froid, aussi les Bahnar du Nord-Est

fabriquent-ils encore des couvertures d'écorce *bük* dans lesquelles ils s'enveloppent la nuit et aussi des plastrons matelassés *ao krê* que les hommes revêtent en hiver pour circuler en forêt.

Ces écorces sont martelées en cours de fabrication avec une masselotte striée longue de 40 centimètres environ *long pơnang kat hơneng*.

b. Remarques sur la couleur et le port des vêtements par diverses catégories d'individus et en certaines circonstances (fêtes, deuils, fiançailles).

Je ne ferai pas ici une description détaillée des vêtements, et me contenterai de noter les points suivants :

1° Le pagne *kơpen* est réservé à l'homme et la jupe *haban* à la femme. On ne mettra jamais un *haban* à un bébé mâle, même pour des raisons de commodité.

2° Il y a indiscutablement des couleurs, des combinaisons de couleurs et des broderies caractéristiques de certaines tribus, mais elles sont de nos jours plus ou moins respectées. Chez les Bahnar, la couleur tribale est le blanc, mais cette règle n'est plus respectée par personne. Tout le monde porte aussi bien des vêtements achetés dans les tribus voisines ou teints en filés en pays bahnar. Partout le bleu est aussi courant que le blanc (chap. XI, § 4, 4°).

3° Il n'existe pas de vêtements ou de broderies qui soient réservés aux hommes ou aux femmes (d'un rang social donné ou non, ni même d'une fortune donnée), en ce sens que des gens riches mais avares n'ont parfois qu'une garde-robe très réduite, tandis que d'autres moins riches, disposent de vêtements luxueux à l'achat desquels ils ont consacré toutes leurs ressources. Le vêtement est d'ailleurs une « monnaie » de placement facile et de prix connu, suivant la qualité de la matière, sa dimension et ses ornements.

Les hommes ne publient pas en portant leur pagne d'une manière spéciale ou en l'ornant d'une façon donnée leur rang, leurs exploits au combat ou leurs prouesses amoureuses. Si cela a existé autrefois on n'en a gardé aucun souvenir et les légendes sont muettes sur ce point, alors qu'elles décrivent pourtant certains vêtements avec force détails.

4° Les fiancés des deux sexes s'habillent de leurs plus beaux vêtements. Ceci est surtout caractéristique chez les jeunes gens bahnar alakong.

5° Lors des fêtes, les jeunes gens à marier portent des *kơpen* et des *ao* très ornés. Par contre les veufs et les veuves, pendant toute la période de deuil; les petits enfants en toutes circonstances — pour ne pas rendre les Génies jaloux — s'abstiennent systématiquement de porter des vêtements de prix.

6° A l'enterrement, la famille proche du défunt porte, si elle en possède, des vêtements blancs sans broderie et effrangés. Une famille pauvre ne fera cependant pas cette dépense.

7° Enfin, si l'homme porte parfois le veston et le gilet importés d'Europe (mais pas le pantalon), ou le vêtement viêtnamien, la femme bahnar n'abandonnera guère sa jupe que pour revêtir la longue jupe rhade. Elle ne le fait d'ailleurs que très très rarement. C'est une sorte de snobisme.

c. Le vêtement dans les autres tribus montagnardes.

Je ne puis ici comparer dans le détail le vêtement bahnar à celui des autres tribus sur lequel il y aurait beaucoup à dire. Nous sommes relativement bien renseignés sur ce sujet, et les auteurs ont été prodigues de détails.

Remarquons cependant que l'on trouve partout le *kơpen*, le *haban*, le *ao* et le *khän*, sous des noms différents. Mais leur coupe et la façon de les porter diffèrent parfois

d'une sous-tribu à l'autre. Le *kŏpen* très large et très tombant chez les Rhade est étroit chez les Mnong. Il ne devient plus qu'un minuscule cache-sexe chez les Brao. Les Bahnar et les Jărai portent le plus souvent les mêmes vêtements (cf. plus haut § *b*, 2°), mais on les distinguera les uns des autres à première vue, ne serait-ce qu'à leur façon différente de porter le *kŏpen*.

Le *haban* des femmes rhade est une longue jupe noire, fendue à droite et tombant à la cheville. Chez les Sedang, la jupe n'atteint pas le genou. Les femmes Mnong utilisent leurs beaux *haban* en écharpe lors de fêtes. C'est une façon d'utiliser le *haban* qui me semble unique.

Les hommes rhade sont les seuls parmi les Montagnards à porter une belle veste à manches ornée de brandebourgs rouges qui est tout à fait caractéristique, tandis que leurs femmes ont des espèces de casaquins de coton blanc à manches.

Les Mnong Nong n'ont pas de *ao* tandis que les Prang en portent couramment, etc.

Je n'insisterai pas. Le vêtement chez les Bahnar est un bien personnel (chap. vii, § 6, *a*) et il n'y a pas chez eux de transmission réglementée de certains beaux vêtements comme chez les Rhade par exemple.

§ 5. — La coiffure et la parure.

a. La coiffure et la parure. La parure lors des fêtes.

Les Bahnar portent les cheveux longs et les rejettent en arrière pour dégager le front. Les garçonnets et les fillettes les laissent flotter. Dès l'adolescence tous, hommes et femmes, portent un chignon. Dans les sous-tribus en contact régulier avec les Européens, les hommes se coupent de plus en plus les cheveux. Quelques jeunes filles aussi dans les environ de Kontum portent les cheveux « à la Jeanne d'Arc » mais cet usage ne se répand pas. Les femmes sont en pareille matière toujours plus attachées que les hommes à la tradition.

On ne porte pas de fleurs dans les cheveux ou sur l'oreille chez les Bahnar. En fait la fleur n'est pas un ornement utilisé par cette tribu. L'homme enroule un turban d'étoffe et le passe dans le chignon d'une manière différente suivant les sous-tribus. La femme ne porte pas de turban et le remplace par un cordon ou un bandeau de perles de verroterie. Seules, les femmes alakong portent un turban tout à fait spécial qui fait capuchon.

Quand une femme dénoue en public le turban d'un homme, c'est un geste qui équivaut à une déclaration d'amour.

Les ornements de tête, longues épingles de métal ornées de pompons rouges en coton, les plumes, les grands peignes de bambou, les petits anneaux de métal passés sur une boucle de cheveux et disposés curieusement en couronne, sont réservés aux hommes. Les ceintures de métal ne sont aussi portées que par eux, on les voit d'ailleurs surtout chez les Bonom.

Les anneaux de métal (bronze, cuivre ou laiton) portés en bracelets de poignets ou de chevilles, les colliers de métal ou de verroterie, les bracelets de verroterie portés sur les avant-bras, les boucles, baguettes ou pendants d'oreilles sont communs aux deux sexes. Ils sont surtout portés par les jeunes filles, les jeunes femmes et les jeunes gens. Il est des jeunes gens bonom et alakong, fiancés ou désireux de l'être, qui vont jusqu'à porter de larges bandeaux de perles en guise de turban et des baudriers entièrement en perles !

Les jambières et les brassards en spires de laiton ne sont guère portés que par les femmes et les filles. L'usage s'en perd. Ce sont des ornements fort lourds qui

protégeaient les jambes et les avant-bras, d'une manière relative, des morsures de sangsue. Mais il y a maintenant des sentiers relativement larges et des routes. Ces ornements provoquent d'ailleurs trop souvent des plaies suppurantes qui les font finalement abandonner par celles qui les portaient.

b. Remarques sur quelques coiffures et parures montagnardes.

D'une tribu à l'autre les coiffures et les ornements de tête diffèrent encore bien plus que les vêtements.

Je me contenterai de donner quelques détails caractéristiques :

1° La coiffure du Montagnard se simplifie partout, les ornements de tête aussi à mesure qu'un groupe entretient des relations plus suivies avec les Européens. Les Bahnar de l'Ouest sont nettement plus riches que ceux de l'Est et ce sont eux qui ont pratiquement abandonné le chignon et les beaux ornements de fête. A la célébration d'une grande fête très exceptionnelle à Polei Don, tout à côté de Kontum, des jeunes gens ont voulu faire revivre les fastes d'antan : ils ont fabriqué des épingles de tête lamentables ornées de papier d'étain.

C'est là une des simplifications que subissent les fêtes au contact des étrangers, mais il y en a encore bien d'autres.

2° Les femmes abandonnent bien plus lentement que les hommes leurs façons de se coiffer et de se parer. Nulle part en pays bahnar les ornements de femmes (colliers ou bracelets de verroterie par exemple) ne leurs sont réservés, tandis que les hommes sont seuls à porter les leurs.

3° C'est évidemment lors des fêtes (voir *supra*, § 4, *b*, 5°) que tous, et les jeunes gens surtout, portent dans toutes les régions habitées par les Montagnards les coiffures les plus ornées.

Je signale enfin quelques coiffures et parures très spéciales :

1° Tous les Sedang, hommes et femmes, portent la frange à la chien recouvrant la moitié du front.

2° Les femmes rhade portent un turban qui diffère de celui des hommes.

3° Chez les Die, les hommes portent une couronne légère en poils de sanglier ressemblant à une couronne de petites épines. Les femmes se protègent les jambes avec des molletières en coton bleu. Les femmes Die de Dak R'Lao sont les seules dans tout le pays (et sans doute seules chez les Montagnards), à porter un hausse-col en spires de laiton.

§ 6. — La satisfaction des besoins.

a. L'alimentation. Les nombreux interdits alimentaires en diverses circonstances.

L'alimentation du Bahnar est à base de riz que les femmes pilent chaque matin pour la journée. La répugnance du Montagnard pour le riz qui n'est pas fraîchement pilé apparaît dans toutes les tribus. Il ne s'agit certainement pas d'une simple question de préférence, j'en suis persuadé. Il faut y voir un signe de respect pour le riz, cette céréale merveilleuse importée depuis quelques siècles seulement et qu'il ne faut pas avoir l'air de gaspiller afin de ne pas inquiéter Yang Sori venu dans le pays avec lui. On ajoute au riz des légumes (herbes ou feuilles d'arbres comestibles, pousses de bambou, patates, maïs, aubergines, concombres, potirons, champignons, etc.), des morceaux de viande ou de poisson, des condiments (à base de

piment en général, mais aussi de sel, de vinaigre, de fourmis) des fruits (bananes, oranges, jacques, etc.), des tubercules ou des racines.

Il existe huit méthodes générales de cuisson (rôtir, bouillir, au bain-marie, semi-boucaner, etc.), cinq façons de cuire le riz, six procédés de mise en conserve des viandes, des poissons ou des pousses de bambou qui permettent de conserver ces aliments de trois à six mois.

Les recettes de cuisine sont nombreuses et variées, on ne les utilise d'ailleurs guère qu'aux réceptions et aux fêtes. Le Bahnar mange en effet très simplement et même d'une façon irrégulière dans les circonstances ordinaires de sa vie.

Le ravitaillement est d'ailleurs très variable en qualité et en quantité. La fabrication des conserves et le semi-boucanage des viandes, le gibier (rats, souris, etc.) pris dans les pièges, jouent un rôle important dans l'alimentation, car on n'abat que rarement des cochons et jamais de gros bétail (buffles et bœufs) si ce n'est à l'occasion des sacrifices.

Les femmes font la cuisine, même pour les fêtes, mais lors de celles-ci ce sont les hommes qui flambent *buh* les viandes.

Les hachis de viande *roba* est un plat exceptionnel, il doit être préparé par les hommes et est cuit, comme les autres plats, par les femmes.

Il existe beaucoup d'interdits alimentaires.

1° Il n'y a pas d'interdit s'appliquant à un aliment donné dans toute la tribu. Si on jette toujours la vessie des animaux consommés, c'est pour des raisons pratiques et nullement rituelles.

2° Il existe des mélanges interdits à toute la tribu (on ne mélange jamais par exemple le poisson *bo* et le stipe comestible de certains palmiers). Ces interdits sont formels, leur violation entraîne la peine de mort qui peut être infligée par le Génie du tonnerre. Toutes les recettes en tiennent compte et on ne satisfait pas aux envies de femmes enceintes qui obligeraient à les violer.

3° Certains aliments sont interdits à un village, à une famille. Ces interdictions se classent tout à fait à part et résultent d'une alliance avec un Génie animal (chap. VI, § 3, *a*).

4° Certains aliments ne sont permis qu'aux vieillards. Seuls ils mangent des fruits ou des tubercules accolés. Eux seuls ne risquent plus, ce faisant, d'avoir des jumeaux.

5° Certains aliments sont momentanément interdits à ceux qui vont se livrer à une activité donnée, tels les chasseurs (chap. v, § 4, *b*).

6° Quand le tube de cuisson *prung* éclate, les hommes ne touchent pas aux mets qui y cuisaient de peur d'être éventrés par un sanglier, mais les femmes au contraire les mangent de préférence car cela facilitera leurs accouchements.

7° Les femmes ne mangent jamais ni chien, ni serpent, ni souris. Si elles le faisaient, elles seraient privées de descendance. Elles ne mangent jamais non plus de lézards vivipares pour que leur ventre ne se déchire pas à l'accouchement comme celui de ce petit reptile.

Elles répugnent aussi, quoique cela ne leur soit pas interdit, à manger de la viande crue.

Il n'y a pas d'interdits spéciaux de nourriture pour les femmes enceintes. Mais elles se suralimentent, reçoivent régulièrement double part lors des partages (fêtes, chasse, pêche) et elles tiennent compte dès le quatrième mois de leur grossesse de ce que les qualités ou les défauts supposés des aliments se transmettent à leur enfant. Elles évitent donc tous les aliments sucrés, les bananes, les jacques et surtout les cannes à sucre pour que leur enfant ne se retourne pas ; l'eau tiède pour qu'il n'ait pas trop chaud, et ne s'agite pas ; le piment pour qu'il n'ait pas de conjonctivite.

Leur mari à très à cœur de satisfaire leurs envies sauf s'il s'agit de mélanges interdits.

Les femmes qui ont accouché depuis peu observent quelques interdits spéciaux pour éviter d'avoir des hémorragies : elles ne mangent pas de bœuf (châtré ou non), pas de daim, pas de poisson gras ou salé, notamment pas de poisson de marais ni de graisse de porc. Il est par contre des aliments qui leur sont recommandés: ce sont la viande de buffle, le poulet, le poisson maigre, notamment le *siu*, mais on ne fait que chauffer ces viandes et ces chairs près du foyer, on les flambe à peine, et il faut presser au préalable fortement la viande de buffle ou de poulet pour en exprimer tout le sang. Sont aussi recommandés aux femmes qui viennent d'accoucher la salade *hla hmet* et les paquets de sel cuits dans des feuilles de bananier.

8° Il n'y a pas de mets qui soient interdits aux enfants.

Quant au jeûne, il n'est plus pratiqué que rarement et de façon irrégulière (chap. v, § 4, *b*).

b. Les boissons. L'alcool sik, le vin de palme *alak*.

Le Bahnar boit ordinairement de l'eau, ou de l'alcool *sik*, rarement du vin de palme *alak*, de l'alcool viêtnamien et exceptionnellement du thé.

L'eau est très soigneusement surveillée, elle est captée dès que cela est possible et amenée dans le village par des canalisations de bambou. L'un des griefs majeurs du Bahnar envers le Viêtnamien est que celui-ci souille l'eau au sens propre du terme.

L'alcool *sik* est obtenu en partant d'un ferment fabriqué ordinairement par les femmes, mais les hommes en font aussi, parfois, qu'ils laissent vieillir pour obtenir des alcools de grand cru. On met le ferment dans une jarre et au moment de l'utiliser, on remplit celle-ci d'eau, on y jette une certaine quantité de céréales qu'on laisse un peu fermenter. Ces céréales sont surtout le paddy et le millet, mais aussi l'orge perlée, le maïs et le sorgho *trowo*. Ce sont les hommes qui préparent le *sik* dans les jarres. L'une des plus belles bourdes qu'aient jamais faite certaines personnes qui ont écrit sur les Montagnards est d'aller prétendre que les belles jarres chères et prisées (il en est qui valaient en 1940 jusqu'à 2.000 piastres) sont celles où l'on fait de l'alcool de choix. Or, pour faire l'alcool on ne se sert que de jarres sans valeur de crainte qu'elles ne soient brisées ou fêlées au cours de la beuverie. Car si l'alcool se boit lors du sacrifice, il se boit aussi pendant la fête qui l'accompagne et à toute les réceptions... parfois tumultueuses. En général, les femmes ne boivent qu'après les hommes un alcool qui se trouve dès lors dilué. Mais je dirai plus bas au chapitre v, § 6, *e* que lorsque ce sont les femmes qui célèbrent ou qui participent à la célébration, elles boivent bien du *sik* non dilué.

Quelques rares villages de la région d'An-khê boivent du vin de palme *alak* qui est bien plus courant chez les Die ainsi que certains Montagnards plus au Nord.

L'alcool viêtnamien et le thé sont importés.

Il semble que chez tous les Montagnards le ferment soit fabriqué d'une façon qui varie d'ailleurs suivant les tribus par les femmes et que les jarres soient préparées par les hommes. C'est là une des raisons qui font que, lors des fêtes, l'eau destinée quasi en totalité aux jarres est apportée par les hommes (chap. vii, § 5, *a*).

c. Le tabac. L'usage du tabac par les hommes et les femmes dans quelques-unes des tribus.

Les Bahnar connaissent le tabac comme tous les Montagnards. Hommes, femmes et enfants (ceux-ci dès 4 ou 5 ans) fument la pipe. Les hommes et les femmes chiquent aussi les houpettes de bambou que l'on met dans le tuyau de la pipe où elle se sont imprégnées de nicotine.

Quand l'homme offre à la femme ou à la jeune fille qu'il courtise du tabac ou mieux une chique sortie de sa pipe, c'est une déclaration d'amour. On offre aussi du tabac à la personne que l'on reçoit et que l'on veut honorer. Au cours des fêtes, on parie une pipe de tabac ou une chique.

Rien ne réglemente l'usage et la culture du tabac.

Chez les Rhade, les Jàrai, les Mnong, les Kha Tang, les Kga Tu, on fume comme chez les Bahnar.

Chez les Sedang et les tribus plus ou moins apparentées du Nord, l'usage du tabac est moins courant que chez les Bahnar. Les Sedang du Kontum chiquent plus volontiers qu'ils ne fument, et ils chiquent la carotte de tabac mal séché.

Chez les Duan, les hommes fument seuls la pipe. Chez les Rhe, on semble ignorer la pipe et les hommes seuls fument le cigare. Chez les Alak, les hommes fument la pipe tandis que les femmes se servent de la pipe à eau.

Dans toutes les régions montagnardes, ce sont les hommes qui fabriquent les pipes de cuivre (qui ne se trouvent qu'à certains endroits et qui semblent réservées aux hommes) et les pipes de terre cuite à l'usage de tous. Les femmes peuvent, comme les hommes, fabriquer des pipes de bambou.

d. La satisfaction des besoins naturels, cracher, uriner, etc.

La crainte de la souillure (chap. v, § 2, *b*) empêche le Bahnar de satisfaire n'importe où ses besoins naturels et les deux sexes observent les mêmes règles à ce sujet.

On ne crache pas dans le foyer, qu'on souillerait ce faisant, ni lorsqu'on rencontre un serpent, car il y verrait un défi.

On urine en s'écartant ou en se détournant, les femmes s'écartent toujours pour s'accroupir. La nuit seulement les hommes et les femmes urinent du haut de l'avancée des maisons, mais les femmes vont le plus souvent se cacher sous les maisons, derrière les tas de bois. Seuls les hommes utiliseront, de jour ou de nuit, les urinoirs de bois qui existent dans quelques rares maisons, mais qui sont assez courants dans les grandes maisons communes.

Pour faire leurs besoins, les Bahnar s'isolent et se perchent (sur une vieille souche, sur une pierre saillante, sur une branche basse) hors de l'enceinte du village et loin des cours d'eau. Ils manifestent le plus grand mépris pour les Viêtnamiens qui ne se soucient pas de s'écarter ni de s'isoler et qui, surtout, souillent l'eau. Cette question a provoqué de longues disputes entre des villages bahnar et viêtnamiens voisins.

Les femmes peuvent, quand elles font leurs besoins, ne pas se séparer du petit enfant qu'elles portent.

Les hommes s'essuient avec une touffe d'herbe, mais les femmes plus délicates, pour ne pas se salir les mains, le font avec un petit bâton. Le lavage intime qui suit parfois en d'autres lieux la satisfaction des besoins (notamment chez les Tahitiens) est inconnu des Bahnar, ce qui est très normal, quel que soit leur désir de propreté, car ils ne veulent pas souiller l'eau.

§ 7. — Les rapports sexuels.

a. Les rapports sexuels normaux. Le Bahnar amoureux.

Il m'a été assez difficile d'avoir des renseignements sur les rapports sexuels chez les Bahnar. Il a fallu pour cela interroger en tête-à-tête des gens âgés ayant l'esprit assez ouvert pour comprendre la nature de mes recherches et ne pas s'en offusquer.

Dans ce pays où les jeunes gens tiennent parfois à la maison commune des propos

de corps de garde, où les enfants n'ignorent rien, les informateurs n'aiment guère parler en public des rapports sexuels. Cela tient à une espèce de pudeur et non à une interdiction rituelle qui n'existe pas.

Aussi ne puis-je m'étonner que seul de tous ceux qui ont écrit sur les Montagnards, Automarchi, dans ses notes d'éthnographie non publiées, ait consacré quelques lignes à ce sujet. Je ne parlerai ici que des Bahnar.

Dans la langue, on trouve des termes crus et précis, et aussi des mots châtiés ainsi que des périphrases pour désigner les organes et l'acte sexuels. Les Bahnar n'emploiera jamais les premiers qu'en tête-à-tête ou parmi des égaux. En public, que ce soit au tribunal ou dans un rapport officiel où il serait nécessaire d'être clair, leur emploi constitue une injure pour celui qui les écoute ou les lit.

En bahnar, il y a aussi des mots d'amour car les Bahnar, hommes et femmes, connaissent indiscutablement l'amour et son cortège inévitable de passion, de jalousie, d'énormes bêtises, d'enfantillages, de fuites, d'abandons, de disparitions et de suicides. Mais il répugne tellement au meurtre qu'il ne connaît pas la suppression du rival heureux et s'il tue éventuellement l'enfant de l'amant de la femme qu'il épouse c'est d'accord avec celle-ci et pour des raisons autres que la jalousie et sur lesquelles je reviendrai plus bas (chap. v, § 4, *b*).

Les rapports sexuels chez les Bahnar ne sont donc pas seulement simple satisfaction de besoins physiques plus ou moins momentanés, ou le moyen de se créer une descendance.

b. Rapports entre les Bahnar, les autres tribus et les étrangers. Les métis.

L'homme, chez les Bahnar, admire platoniquement la femme blanche qui réalise pour lui justement le type de la beauté féminine légendaire. Certains Bahnar riches ont des concubines viêtnamiennes choisies graciles pour la même raison.

Le Blanc et le Viêtnamien n'ont guère d'attraits pour la femme bahnar qui s'éprendra par contre facilement d'un Jarai, d'un Sedang ou d'un Rhade. La femme bahnar acceptera une passade avec un étranger, par curiosité plus encore que par intérêt, mais elle ne le recherchera jamais non plus, comme le fait — dit-on — la Polynésienne, et elle ne s'en vantera guère.

Les légendes sont notamment le récit des alliances des héros et des héroïnes bahnar, des premiers chefs, des filles de chefs dans les tribus voisines ou lointaines et dans les populations de l'Ouest. Une seule légende parle d'une alliance conclue dans l'Est (peut-être avec les Cam?)

Il y a quelques très rares métis de Montagnards et d'Européens. Quoique les rapports entre les Viêtnamiens et des Bahnar des deux sexes aient été fréquents, il n'y a que quelques rares métis viêtnamiens-bahnar qui, pour la plupart, sont mal bâtis (du moins dans le Kontum où ils se réclament tous de leur ascendance bahnar) (chap. vi, § 4, *b*).

Tout ce qui se rapporte aux relations sexuelles entraîne souillure (chap. i, § 2, *b*). Les femmes qui ont leurs règles sont souillées et elles s'isolent la nuit chez les Sedang. Un rêve lubrique, à lui seul, constitue un très mauvais présage chez les Bahnar.

Les époux bahnar ne peuvent avoir de rapports que chez eux ou en forêt afin de ne pas souiller la maison d'autrui. La femme doit accoucher chez elle ou en forêt. Les amants qui ont des rapports dans une maison quelconque serait-ce celle de l'un d'eux, sont plus coupables que s'ils les ont en forêt. C'est en application de cette règle que les époux Die ne peuvent avoir de rapports dans la maison où ils vivent en promiscuité avec de nombreux ménages et doivent aller se cacher en brousse.

c. Conséquences rituelles des rapports sexuels.

Mais alors que, rituellement parlant, le Bahnar interdit formellement tout rapport sexuel extra-conjugal et le tolère entre époux, il agit d'une façon différente dans la pratique car il aime l'amour pour lui-même et pour les autres. C'est ainsi que les anciens des villages qui veillent à l'harmonie générale (chap. v, § 2 ; chap. x, § 4) n'interviennent que si les flagrants délits les y obligent, ou si des malheurs, en frappant le village, les contraignent à rechercher ce qui peut en être le motif. C'est pourquoi les routes que l'Administration française a construites, en permettant aux amants de s'écarter sans risques de leur village a simplifié la tâche des chefs. Ils ne sont plus assaillis de dénonciations qui les obligeaient auparavant à intervenir.

d. Détails.

Les Bahnar ne connaissent pas le baiser, ni certaines caresses spéciales, ni aucune complication de l'acte sexuel qui s'accomplit en « bête à deux dos » ou « de côté », l'homme étant au-dessus, à droite ou à gauche.

L'homme n'entretient pas de rapports avec la femme indisposée ou enceinte. Il n'y a pas là d'interdiction rituelle, car les débauchés *lel* ne s'en privent pas, mais c'est une question de savoir vivre, de *phep* (chap. xii, § 1, *e*), de douceur *dim* ; on ne veut pas faire mal à la femme.

Les rapports sexuels, tout comme le devoir conjugal, ne sont dictés que par le désir mutuel sans heures ni jours spéciaux, sans recherche d'un lieu désigné mais sous les réserves indiquées plus haut en ce qui concerne la souillure. Je dirai au chapitre vii, § 1, *b*, comment couchent les époux.

Le Bahnar peut avoir des rapports sexuels toute l'année, contrairement à certains Sedang du Quảng-nam qui n'en auraient qu'à l'époque de la maturité du paddy. C'est là un renseignement que j'aurais aimé pouvoir vérifier, car de ce que je sais des Bahnar et de leurs voisins, il ressort que les fêtes d'automne et d'hiver, les veillées funèbres, la veille en commun dans les abris des champs au printemps sont des occasions de rapports fréquents, légaux ou non, tandis que l'approche de la moisson coïncide au contraire avec une période de l'année où ils sont peu alimentés, où l'alcool est rare, et où ils sont en général fatigués.

Dans un ménage, le devoir conjugal est dû à égalité. L'homme ou la femme qui s'y dérobe est littéralement un débiteur de mauvaise foi *pegiang*. La difficulté commence quand l'homme a deux femmes car, d'après le coutumier, il doit se partager en favorisant la première femme. Il faut reconnaître que la femme bahnar n'accepte jamais réellement ce partage et que les heureux époux de deux femmes (de plus en plus rares), ont en général une vie bien compliquée.

On n'affiche pas ses amours en pays bahnar et cela se comprend, puisqu'on obligerait alors les anciens à intervenir alors qu'ils n'y tiennent pas. Il y a scandale quand les commères du village ont réussi à surprendre un couple en flagrant délit ou quand il naît un petit bâtard. Il faut, dans ces deux cas, que l'une au moins des familles proches ou un des époux trompés dépose une plainte. Si le mariage des complices est possible, il a en général lieu. De toute façon, une fille-mère n'est pas déshonorée du tout et l'existence de l'enfant ne l'empêche pas de trouver un mari : le Bahnar aime en effet les enfants en général. La femme est prolifique, comme l'est la femme sedang ou mnong, tandis qu'on ne peut en dire autant de la femme rhade, jarai ou halang.

e. La cour aux jeunes filles.

Les jeunes Bahnar qui flirtent ou les jeunes époux ont, en général, en public une tenue réservée, mais il n'en est pas de même lors des fêtes. Ces jours-là, quand ils sont ivres, ils se livrent à des incartades accueillies avec indulgence. C'est alors que les jeunes filles griffent leurs préférés et leur envoient de grosses bourrades dans le dos. Ces marques d'ongle sur la figure sont des témoignages d'amour. Mais il est un point sur lequel je veux attirer l'attention : j'ai déjà dit que le fait d'enlever un turban était de la part d'une femme une déclaration d'amour. Or, quand une jeune fille griffe ou bourre de coups un jeune homme, elle ne le frappera jamais à la tête, Dans la vie courante, un mari cherchera les poux de sa femme ou inversement, mais un homme quelconque ne rendra pas ce service à une femme. Dans les légendes, un héros malade hésite longtemps avant d'autoriser sa sœur à lui enlever son turban pour regarder ce dont il souffre à la tête et quand il s'y résigne il s'exclame : «Et tant pis si les gens nous accusent». Il y a donc là une preuve que le fait de toucher aux cheveux d'une personne de l'autre sexe constitue un geste à part, réellement compromettant et qui diffère en cela de tous les autres.

La retenue que montrent normalement les jeunes Bahnar en public tient moins à l'existence d'une règle qu'à un sentiment de décence, d'une espèce de gêne pudique dont j'ai montré au début de ce paragraphe, en *a*, les manifestations dans la langue. Cette même gêne fait que les jeunes époux bahnar (tout comme les Sedang ou les Rhade d'ailleurs) n'ont de rapports que sept ou huit jours après leur mariage, sauf en cas de régularisation bien entendu. L'existence de cette réserve pudique est du *phep* et ne signifie aucunement que les époux soient vierges (chap. VII, § 2). Les Köho, les Curu n'observent pas ces délais, les Jărai moins encore, si je puis dire, et chez les Jărai Pơlei Tell (un groupe vivant à 8 kilomètres à l'Ouest-Sud-Ouest de Kontum, il subsiste un mariage d'essai pratiqué dans des *anih là*, maisonnettes spécialement réservées à cet usage.

f. Connaissances du Bahnar relatives à la conception. Les abortifs. L'hérédité.

Les Bahnar connaissent parfaitement le mécanisme de la conception et la durée approximative de la grossesse.

Dans une légende un roi s'écrie :

Uh ŏh	*e năng by*	*drenglŏ uh ko dei*
Non non,	ne me considérez pas comme	un homme qui
kon	*akan iñ Run*	*deĕ dei kon*
n'a pas d'enfant,	c'est ma femme Rŭn	qui, elle, est l'enfant
ko'lih dĕl	*iñ dei tĕ hăp*	
et cela	parce que j'ai cohabité avec elle.	

Il se pourrait d'ailleurs que cette connaissance ne soit pas tellement ancienne car les Sedang hésitent encore sur la durée de la grossesse. Les Rhade, de leur côté prétendent, qu'il faut trois mois de rapports sexuels constants pour qu'il y ait procréation et que celle-ci est surtout le résultat d'une intervention des Génies. La conception et l'accouchement miraculeux restent le signe d'une réincarnation de héros. Il y en a encore de nos jours (chap. IV, § 2).

Les connaissances que les Bahnar ont des lois de l'hérédité sont beaucoup plus vagues. Il n'y a pas pour eux, comme pour les Rhade, de *yun* d'un ancêtre que l'on retrouve chez le nouveau-né. Les aptitudes de celui-ci dépendent avant tout du lait qui le nourrit. C'est pourquoi, en principe, aucune autre femme que sa mère

n'acceptera de lui donner le sein. Depuis peu d'années, cependant, une autre femme de la famille (mais de la famille seulement) acceptera, très rarement encore, de donner à téter à un bébé dont la mère est morte.

Un ménage qui a un enfant tous les trois ans est considéré comme normal, mais beaucoup d'entre eux en ont un tous les deux ans ou encore plus souvent. Car les Bahnar ne connaissent pas d'abortifs. Leurs filles (il en est de même chez les Sedang) ou leurs femmes n'ont aucune envie de se faire avorter et au cas où elles voudraient le faire, ne savent guère que sauter à terre du haut de l'avancée des maisons. Les Rhade, les Jàrai, les Halang en savent beaucoup plus long à ce sujet, paraît-il.

Les rapports sexuels entre certains parents sont interdits. Ces interdictions sont celles qui prohibent aussi les mariages ou qui ne permettent de les célébrer qu'après une cérémonie propitiatoire (chap. VII, § 2 *a*; chap. IX, § 3).

g. Les aberrations sexuelles.

L'onanisme, le tribadisme sous toutes leurs formes semblent inconnus des Bahnar. Des gamins se caressent cependant mutuellement à la maison commune, mais ce n'est pas courant et cette habitude semble devenir plus rare. Dans les maisons communes il y a aussi, parfois, de la sodomie entre jeunes gens. La sodomie entre homme et femme est pratiquement inconnue. La bestialité a probablement été assez courante.

La sodomie et la bestialité devaient être plus fréquentes il y a quelques décades à peine. Le coutumier en parle comme de choses qui se font et inflige, dans de tels cas, des punitions très dures aux coupables de bestialité tandis qu'il ignore la sodomie. On obligeait notamment ceux qui se livraient à la bestialité (tout comme ceux qui commettaient l'inceste), à manger publiquement dans une auge à cochon. Cela n'était bien entendu qu'une punition infamante qui s'ajoutait aux autres.

En passant en pays sedang, nous devons avoir une idée de ce qu'était la situation à ce point de vue il y a quelque temps. La sodomie entre jeunes gens y est encore relativement courante à la maison commune. Entre hommes et femmes la sodomie existe aussi, les jeunes femmes ne voulant pas être «déformées trop tôt par la maternité».

C'est certainement chez les Jàrai et les Rhade que ces aberrations sexuelles sont le plus rare. Cette situation assez différente des grandes tribus tient à ce que les rapports entre célibataires sont en somme admis chez les Rhade et les Jàrai, tandis qu'ils ne sont que tolérés (et depuis peu de temps seulement), chez les Bahnar et les Sedang. Il faut tenir compte aussi de ce que le réseau routier est plus développé en pays bahnar qu'en pays sedang, ce qui permet aux premiers d'avoir bien plus facilement des rapports secrets en brousse. Or, le Bahnar, préférant de beaucoup les rapports normaux, s'en tient là.

Au chapitre XIV, § 1, j'étudierai des anormaux qui m'apparaissent plus intéressant encore au point de vue social qu'au point de vue sexuel.

§ 8. — Les éléments non corporels de l'homme. Le *pơhngol* et le *ai*. Le *jơhngâm*. Le *àng* qui peut devenir un *àng* nocif. Le «nom» *mat*.

Le corps humain *akâu* dont je parlais au premier paragraphe de ce chapitre n'est qu'une «coque vide». Il n'est plus qu'ossements *kơting*, cendres et sanies après la mort.

Mais l'homme se compose aussi d'autres éléments non corporels dont l'ensemble constitue l'être humain. Ceux-ci sont le *kiăk*, à la fois cadavre (en y comprenant les os *kơting*), Mânes et fantôme; le *pơhngol*, le *ăng*, le nom *măt*.

Le *kiăk* ne prend naissance qu'à la mort. J'y reviendrai au chapitre IV, § 1.

Suivant les informateurs, le *pơhngol* est simple ou multiple, mais il n'existe aucune différence entre celui de l'homme et celui de la femme. C'est un « principe de vie » qui devient de plus en plus vigoureux à mesure que l'on avance en âge. Il guide le corps, il est son mentor. Pendant le sommeil, il va aux informations dans le deuxième monde (chap. I, § 2). S'il tarde à en revenir, l'homme privé de lui trop longtemps tombe malade. S'il est retenu définitivement par les Mânes ou les Génies, l'homme meurt faute de *pơhngol*.

« Le *ai* est au *pơhngol* ce que la respiration *jơhngâm* est au corps. » Voilà la meilleure définition qu'un Bahnar m'ait donnée du *ai*. Le *jơhngâm* plus ou moins fort et régulier est la manifestation et la mesure de la santé, de la vigueur, du tempérament, de l'impulsivité, du courage physique et des passions (colère, jalousie, etc.). Aux variations du *ai* correspondent les périodes de dépression ou d'audace, de réussite ou de malchance, en somme les variations d'état moral.

On a de la chance *pun ai* quand le *ai* grandit, mais non parce que le *pơhngol* est grand. Le *ai* est dynamique, le *pơhngol* est statique.

L'être humain est aussi composé du *ăng* qui se manifeste par l'influence plus ou moins grande que cet être exerce sur son entourage. Cette influence est, elle aussi, en proportion des variations de l'état du *pơhngol* mais n'est pas le *ai* : « un Bahnar a de la chance grâce à son *ai*, il porte chance grâce à son *ăng* ».

Des personnes dont les *ai* ne se contrecarrent pas seront fortes en restant unies, voilà le secret de la chance à la chasse par exemple. Des personnes dont les *ăng* s'additionnent heureusement seront très influentes, voilà pourquoi des anciens s'imposent très facilement dans certains villages.

En somme, dans un milieu favorable, des *ai* qui ne se contrecarrent pas et des *ăng* qui se croisent et s'entraident donnent les résultats les plus heureux : un bon ménage par exemple.

Mais le *ăng* peut s'altérer, être ou devenir une monstruosité en étant trop puissant et, dès lors, celui qui le « projette », tout en étant lui-même riche, heureux, puissant, devient un terrible danger pour son entourage. Son *ăng* est devenu un *ăng*. Tel est le cas de certains maris dont le *ăng* tue la femme, voire les enfants. Tel est le cas de femmes dont tous les enfants meurent en bas âge si l'on ne se hâte pas de les soustraire au *ăng* de leur mère et de les faire entrer dans une autre famille par l'alliance *tơpăk* (chap. XI, § 1, *c*).

Au chapitre V, § 2, j'étudierai pourquoi en certains cas le *ăng* devient un *ăng*.

Le « nom » *măt* dont j'aurai l'occasion de reparler au chapitre VII, § 3, *c*, est aussi pour le Bahnar un élément non corporel de l'être humain. On choisit soigneusement celui que l'on donne à l'enfant parce qu'il s'y attache un destin. Si le choix s'avère malheureux, on en change. Si l'on donne à l'enfant une nouvelle mère par l'alliance *tơpăk* dont je parlais plus haut, on en change aussi. Mais rien dans le nom ne permet de discerner le sexe de celui qui le porte. Il n'existe chez les Bahnar rien d'analogue au *Y* initial (que l'on devrait écrire *I*) des noms masculins rhade, ni au *H* des noms féminins de la même tribu, fréquents, bien que non obligatoires chez les Jarai.

J'ai systématiquement abrégé cet exposé sur les éléments non corporels de l'être humain car il a déjà été fait par le Père Kemlin, et qu'il n'y a strictement aucune différence entre la nature et le rôle de ces éléments chez l'homme et chez la femme. Rien, en l'espèce, pas même le nom, ne permet de faire la différence entre les

deux sexes. Il est courant que le *pohngol* d'une femme soit moins fort que celui d'un homme. Le *pohngol* d'un enfant est moins fort que celui d'un adulte, mais les *ai* peuvent être comparables, et le *pohngol* d'une femme d'expérience est incontestablement plus solide que celui d'un jeune célibataire. Il est en tout cas de même nature.

§ 9. — Les appartenances.

Les Bahnar n'ont pas de mot qui corresponde à l'idée d'appartenance, mais ils savent qu'en agissant sur certaines parties du corps *akâu*, sur des secrétions du corps, des traces, des empreintes qu'il laisse, ou sur le nom de l'individu, on modifie l'équilibre frêle *akâu-pohngol* dont dépend le bon équilibre physique et moral.

En opérant sur une mèche de cheveux, sur du lait de femme, sur du sang, sur des vêtements trempés de sueur, sur la trace qu'une personne laisse en marchant sur le sol et qui est, elle aussi, imbibée de sueur, on obtient des guérisons, des séries de chance, des maladies, de la malchance ou la mort.

Les appartenances sont aussi actives et aussi vulnérables chez l'homme que chez la femme. Mais celles de la femme enceinte jouissent de pouvoirs bénéfiques spéciaux : un collier de ses cheveux guérira une foulure, son lait employé en compresses guérira les maux d'yeux.

§ 10.

a. Les dispositions intellectuelles et morales.

Le Bahnar demande aux Génies d'accorder à l'enfant des aptitudes différentes s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille, quand il lui souffle dans l'oreille à la cérémonie du *Illôm don* (chap. VII, § 3 *b*). S'il est un garçon on lui souhaite de savoir commencer, de bien travailler aux champs, d'avoir de la chance en général (à la chasse et à la pêche surtout); on lui souhaite d'être un guerrier valeureux, d'être intelligent, d'acquérir des connaissances, de savoir persuader, d'obéir aux anciens, etc. S'il s'agit d'une fille, on demande qu'elle soit bonne ménagère (on en détaille les qualités, on lui souhaite d'être intelligente et d'acquérir du savoir, de choisir un «gendre qui soit un bon commerçant, un mari qui soit un brave combattant».

Les formules sont d'ailleurs très variables et, de nos jours, plus ou moins tronquées, mais elles développent toujours plus ou moins heureusement ces deux thèmes.

En fait, les Bahnar demandent aux Génies que l'enfant devienne quelqu'un capable de tenir la place qui lui revient suivant son sexe. Le Bahnar ne parle pas dans cette invocation de la femme comme d'un être inférieur, puisqu'il demande par exemple qu'elle «acquière du savoir».

D'ailleurs les aptitudes intellectuelles de la femme ne semblent pas du tout inférieures à celles de l'homme. Le rôle qu'elles ont joué dans les légendes, celui que beaucoup d'elles jouent encore ne permet pas de le croire.

Quant aux qualités et aux défauts les plus courants chez les hommes et les femmes ils sont les mêmes :

Même pudeur, même jalousie, hommes et femmes ne sont pas très volages, tout compte fait, mais ils n'ont rien à s'envier à ce point de vue. Le courage n'est pas l'apanage des hommes, hommes et femmes sont très près de leurs intérêts, même entre parents, très procéduriers, très bavards.

L'expérience des femmes est citée en proverbe et le grand, le très grand défaut que l'on reproche tant à l'homme qu'à la femme et qui l'empêche parfois de se marier facilement est la paresse.

La femme bahnar semble cependant en public moins hardie, moins délurée que les femmes rhade ou jărai. La femme sedang est par contre plus timide. Dans le privé, il en est tout autrement.

b. Les plantes symboles.

Nombre de plantes (chap. III, § 4) sont pour le Bahnar le symbole de dispositions intellectuelles ou morales, la gourde étant par exemple le symbole de la dureté du cœur, tandis que le bananier est celui de l'esprit de conciliation, etc. Mais il n'y a pas de plante qui soit le symbole d'une caractéristique physique ou morale de l'un ou de l'autre sexe.

CHAPITRE III

Les êtres du premier monde (Suite)
Les héros, les êtres fabuleux, les animaux, les plantes
Les objets

---

§ 1. — Les héros et les héroïnes. Commentaires sur le mot *Ya*. Les héros se réincarnent. Les héros aux temps mythiques.

Après la mort, les êtres humains ne reviennent plus sur terre. La mort date des temps mythiques : à cette époque, alors que les Génies n'avaient pas encore eu besoin d'intervenir pour que la terre ne soit pas encombrée d'humains qui se multipliaient sans mourir, les Génies eurent pour enfants des héros *Yă* et des héroïnes *Bia*, qui sont les ancêtres des Bahnar. Ces héros des deux sexes sont morts eux aussi, mais une femme bahnar peut de nos jours encore avoir un enfant dont l'aspect extraordinaire ou la naissance dans des conditions bizarres prouve qu'il es' un héros réincarné. Il est aussi des héros dont on ne soupçonne la condition que lorsque à un moment donné ils se mettent à se conduire d'une façon étrange et à faire des «miracles» *bosth*.

Au cours de ces quatre-vingts dernières années, la présence d'une bonne douzaine de *Yă* a été signalée dans la région de Kontum où toutes les tribus sont aussi prêtes les unes que les autres à les accueillir. Mais, chose curieuse, tous ces héros sont des mâles, on ne parle pas d'apparitions de *Bia*, dont la réincarnation est, théoriquement, tout aussi po:sible.

Ce nom de *Yă* appelle des commentaires :

Le Père Kemlin note qu'en brao le nom dont on désigne les héros *Yă* signifie aussi «grand-mère», «patriarche». C'est le titre honorifique donné aux chefs; il est l'équivalent du titre bahnar *Iong* et du titre rongao *Kăn*, «mère du peuple».

Le Père Dourisboure avait antérieurement donné dans son Dictionnaire pour *Ia* (J) les sens de «grand-mère, grand-tante, belle-mère, les ancêtres féminins, celle-ci».

Je citerai :

Yong (EW) : «important, patron (sens parfois péjoratif ou moqueur), personne souche d'une famille».

yŏng (EKJ) : «grosse femelle qui a mis bas».

yŏng (R) : «frère ou sœur, cousin ou cousine aînés».

Yă (EW) : «ancêtres féminins, Génies féminins, Madame (terme honorifique), enfant de Génie masculin ou féminin et d'un autre Génie ou d'un être humain, nom donné à certains objets d'art de grand prix».

kăn (R), *kon* (R) : «grosse femelle qui a mis bas».

Je n'attache pas grande importance aux signes de la brève ou de la longue — usités pour la transcription des voyelles dans les travaux des Pères Dourisboure et Kemlin, non seulement parce que ces signes varient parfois d'une sous-tribu

à l'autre, mais aussi parce que ces auteurs ne leur ont pas toujours attribué une importance suffisante. C'est ainsi, par exemple, que le Père Dourisboure confond chez les Jo-long les mots *Yă* «ancêtre féminin» et *yă* celle-ci». Ceci dit, il ressort à mon avis de la confrontation de cette série de mots apparentés que, chez les Bahnar, les héros qui sont leurs ancêtres légendaires sont désignés d'un titre réservé d'ordinaire aux femmes, employé en l'occurence par vénération, et correspondant à quelque chose comme «notre mère à tous». Une jarre, habitat d'un Génie, sera également appelée ainsi par respect, un patron *kodra* que l'on appelle couramment *Bok*, «Monsieur, Seigneur», sera appelé *Yong* avec une nuance de moquerie, d'ailleurs gentille et acceptable.

Au chapitre IV, § 2, j'expose comment les Génies *Yang* sont appelés *Bok* s'ils sont masculins et *Yă* s'ils sont féminins. Or, les Génies sont tout de même beaucoup plus impressionnants que les héros. Pourquoi — si mon raisonnement est exact — réserver *Yă* aux héros et non aux Génies? L'explication que j'en offre est la suivante : les Génies sont pour les Bahnar des êtres d'une autre essence, d'un autre monde, tandis que les héros sont de leur chair. Ils les vénèrent et attendent toujours celui d'entre eux dont le retour sur terre marquera le renouveau de l'âge d'or, tandis qu'en fait ils craignent les Génies.

Le héros réincarné se distingue essentiellement des agents des Génies tels que je les étudie au chapitre VI, en ce qu'il dispose pour modifier le cours normal des choses, non pas d'un «procédé», mais de toute une série de moyens inconnus de l'homme d'aujourd'hui, serait-il magicien. Du héros, on peut tout attendre.

Aux temps mythiques, des *Bia* conçurent en buvant de l'urine d'un héros (chez les Bahnar) ou en avalant une mouche verte (chez les Rhade). Il y en eut qui accouchèrent par l'orteil (chez les Bahnar) et qui respirèrent par des moyens inconnus. Ces héros et ces héroïnes se métamorphosaient en des animaux divers, se cachaient dans des fleurs, dans des jarres; les uns étaient bons, les autres étaient des ogres, quel que fût leur sexe. Il y eut aussi bien des héros-hommes-tigres que des princesses-tigresses ou des héroïnes-pythons, tous féroces, tandis que des héros-éléphants ou des héroïnes-gecko aidaient parfois les humains.

§ 2. — Les êtres fabuleux vivant actuellement dans la forêt.

Les êtres fabuleux sont tout à fait différents.

L'aspect anthropomorphe de certains d'entre eux permet de supposer qu'il s'agit en fait, au moins dans certains cas, de grands singes, rarement rencontrés en forêt et dans d'autres, de Négritos s'écartant momentanément de la grande forêt clairière du Centre indochinois. Mais il en est, tel le *Klom bri* «le foie de la forêt, le centre de la forêt», ou d'autres encore qui doivent être des manifestations de sources chaudes, de fumerolles d'anciens volcans, etc.

Le Bahnar ne se préoccupe ni de la naissance, ni du mode de vie, ni du destin supposé de ces êtres fabuleux, qui sont simplement à ses yeux, dangereux ou inoffensifs. Il s'en écarte simplement quand il imagine devoir en rencontrer un en forêt. Aussi ne les voit-il pratiquement jamais.

D'après les uns, parmi ces êtres fabuleux, il y en a qui sont des *kiăk* errant en forêt. D'après d'autres, il y eut autrefois des êtres fabuleux qui vivaient en forêt et il en resterait quelques-uns. Ces êtres fabuleux, très mal connus et auxquels les Bahnar font assez souvent allusion, représentent quelque chose d'assez particulier dans leurs connaissances.

§ 3. — Les animaux.

a. Les mâles et les femelles. Animaux spécialement choisis par les Génies comme habitat.

Le Bahnar sait que les animaux se reproduisent comme lui et il sait distinguer les vivipares des ovipares. Il distingue entre les mâles des quadrupèdes *tono* et ceux des oiseaux *tomông*. Toutes les femelles sont des *akan* : la femme *akan*, l'épouse *akan* et la femme en général *drakan*. Par extension, les démontrastifs *bok* « celui-ci » et *yă* « celle-ci » s'appliquent progressivement à de grands animaux mâles et femelles (surtout aux animaux domestiques), quoiqu'ils soient, en principe, réservés aux êtres humains. Bien entendu, les Bahnar ne sont pas capables de distinguer certaines femelles d'oiseaux de leurs mâles et ils les désignent de noms spéciaux, les considérant ainsi comme des oiseaux de deux espèces différentes.

Ils ont constaté les métamorphoses de certains insectes, et cela ne les étonne nullement. La mue de certains animaux, les changements de peau des serpents, les métamorphoses des insectes se classent parmi des phénomènes qui furent courants aux temps mythiques. Celles que l'on peut encore observer de nos jours sont des survivances qui prouvent que ce que racontent les légendes est exact.

Les prix commerciaux sont très souvent évalués en animaux : le buffle est en somme une unité monétaire et il est parfois spécifié, quand un prix est évalué en buffles ou en bœufs, qu'il s'agisse d'un mâle ou d'une femelle : on parlera d'une bufflesse qui a déjà mis bas deux fois, par exemple.

Quand il s'agit de choisir une bête pour le sacrifice, on distingue aussi parfois entre les mâles et les femelles. J'y reviens plus bas en *d*.

Je n'insisterai pas sur les éléments non corporels des animaux (dont l'existence est d'ailleurs discutée), mais qui sont, s'ils existent, de même nature que ceux des hommes.

Parmi les animaux, il en est que les Génies choisissent plus volontiers comme habitat et qui se trouvent être des « supports » (et non les détenteurs) de pouvoirs magiques. Tels sont notamment l'éléphant, le rhinocéros et le tigre. Les Bahnar font aussi une place à part aux ovipares et à l'œuf. Lors des petits sacrifices, l'œuf de poule équivaut au poulet lui-même.

Il y a enfin des animaux symboles, comme il y a des plantes symboles. Le pangolin, par exemple, est symbole de longévité parce qu'il est édenté comme un grand vieillard.

b. Les animaux aux temps mythiques.

Aux temps mythiques, les animaux ont joué leur rôle. Certains d'entre eux ont fait preuve de remarquables qualités, ont aidé les hommes, les ont combattus, etc. Ces récits ne précisent que bien rarement le sexe des animaux mis en scène et ce détail n'a aucune influence sur le récit. Mais l'apport des Khmer dans ces récits est parfois tellement flagrant que je n'insisterai pas et que je me garderai bien de vouloir faire dans ces récits une discrimination entre ce qui est khmer et ce qui est plus ancien.

c. Les animaux donnent des présages.

Il est enfin des animaux qui, par leur comportement anormal ou par leurs cris fournissent des présages. D'ordinaire, le sexe de l'animal donnant le présage n'intervient pas. Il est de mauvais augure qu'un cochon ou une truie morde son auge

qu'un chien ou une chienne hurle à la mort, qu'une truie mette bas uniquement des mâles ou des femelles. Mais les Bahnar *ne font* jamais entrer en ligne de compte le nombre des animaux donnant le présage. Ils ne tiennent pas compte non plus, au contraire des Stieng, de ce qu'une truie a mis bas trois ou treize petits, de ce qu'une poule pond trois œufs en deux jours, ou treize œufs en treize jours.

Les Bahnar estiment sans préciser que les animaux voient des choses que les hommes ne voient pas. En ce cas, le mot «voir» signifie pour eux «savoir». Les animaux savent des choses que nous ignorons et ils sont à même de nous en informer.

Le Bahnar préfère bâter la jument, mais c'est uniquement pour des raisons pratiques. Il ne veut atteler ni le buffle ni le bœuf, et c'est pour des raisons rituelles qu'ils s'abstient de le faire. Dans son comportement à l'égard de ces derniers animaux (mâles ou femelles), le Bahnar tient compte du fait qu'ils sont uniquement élevés pour les sacrifices. C'est pour les mêmes raisons, que les conditions dans lesquelles on peut en commercer et les occasions où l'on peut les manger, sont nettement précisées par la coutume.

d. L'immolation des animaux lors des sacrifices. Distinction entre mâles et femelles, entre animaux noirs et blancs.

Quand le Bahnar sacrifie, il réserve aux Génies et aux mânes le foie de la bête abattue, mais en général, il ne tient pas compte de son sexe. La poule pondeuse a cependant plus de valeur que le poulet dans les petits sacrifices. Dans les grands sacrifices, au contraire, le buffle et le bœuf ont plus de valeur que les femelles et doivent être sacrifiés à l'exclusion de celles-ci à la fête de la victoire *rolang*. Quand on sacrifie plusieurs buffles à la fois, on peut substituer des boucs à quelques-uns d'entre eux, mais jamais à tous. Le sacrifice d'un bouc (ou d'une chèvre) qui se célèbre aussi, n'équivaut jamais au sacrifice d'un buffle. Le sacrifice de la chèvre seule, semble d'ailleurs plutôt réservé à une purification.

Mais la distinction qui m'apparaît la plus importante, quand il est question de choisir les bêtes à sacrifier, est la suivante : les mâles blancs et les bêtes blanches sont réservés à Yang Glaih, le grand génie du tonnerre, les mâles noirs et les bêtes noires sont réservés à Yang Sori. Il n'y a pas d'autre distinction entre les bêtes sacrifiées lors des sacrifices propitiatoires ou expiatoires.

Cette distinction entre bêtes noires et blanches semble assez générale en pays montagnard. Elle est, en tout cas, très respectée par les Jarai et les Sedang. Les Stieng ne sacrifient que des bêtes blanches pour réparer un inceste, et un chien noir pour réparer un meurtre.

Chez les Rhade, on trouve une distinction unique : les hommes sacrifient toujours des mâles et les femmes des femelles, lesquelles doivent obligatoirement être stériles.

Chez tous les Montagnards, les bêtes sacrifiées sont pratiquement les mêmes : en premier lieu, le buffle pour un grand sacrifice. Puis le bœuf, le cochon, la chèvre ou le bouc, le poulet et le poussin. Le sacrifice du cheval existe chez les Jarai, le sacrifice du chien chez les Stieng. Si le sacrifice du cheval se situe sur le même plan que les autres, le sacrifice du chien m'apparaît au contraire, comme quelque chose de tout à fait spécial. J'y vois comme la déviation du châtiment, dont je parle au chapitre V, § 5 *a*: le chien serait alors une sorte de bouc émissaire.

§ 4. — Les plantes, leur vie. Les plantes *tono* et *akan*. Le paddy.

Les plantes en général sans sexe, ont une vie propre et la sève est leur sang. Mais les Bahnar distinguent, à juste raison d'ailleurs, les papayers mâles et les papayers femelles : ils sont *tono* et *akan*.

Ils distinguent aussi, mais il s'agit alors de tout autre chose, entre deux bois de même espèce. Il y a par exemple le « bois de rose » *tơno* et le « bois de rose » *akan*. Ce n'est plus là, qu'une distinction de qualité supérieure *tơno* et inférieure *akan*, distinction que nous verrons réapparaître au paragraphe concernant les objets.

Il y a des plantes symboles, dont j'ai parlé au chapitre II, § 10, *b*. Il est des plantes *pơgang*, dont je parlerai au chapitre VI, § 2 *b*. Pour l'une ou l'autre de ces raisons, des quantités de plantes sont utilisées dans des buts rituels ou médicaux.

Il y a enfin un grand nombre de plantes comestibles. Mais parmi celles-ci, le paddy est une plante à part, une plante sacrée, dont la culture, la moisson, etc., sont soumis à de multiples règles. Le vol du riz est quelque chose de tout à fait spécial, entraînant des indemnités très lourdes que ces dernières années encore, je n'ai guère pu faire diminuer. Il est vrai qu'il y a quelque cinquante ans, le vol du riz était souvent puni du bannissement à vie.

§ 5. — Les objets. Les objets d'art *tơno* et *akan*. L'objet d'art habitat d'un Génie.

Tous les objets naturels ou fabriqués sont asexués. Mais il faut faire une distinction plus importante : les rochers, les arbres, par exemple, vivent. Les pierres taillées, les planches, ne vivent pas. Les objets fabriqués non plus.

Si des Génies sont affectés à des vivants, hommes, animaux ou choses ; si des Génies en sont pour ainsi dire les gardiens, il n'y en a pas qui soient affectés à ce qui ne vit pas. Il n'y a pas, par exemple, de Génie de la maison, comme certains l'ont prétendu.

Chez les Bahnar, certaines jarres, certaines marmites, certains gongs, jouent exactement le même rôle que des objets d'art chez nous : ils n'ont pour prix que celui que l'on veut bien leur donner d'après leur rareté. Parmi ces objets d'art, il y en a de grande valeur *tơno*, surtout quand ils vont par paire, et d'autres de valeur moindre *akan*.

Quand un objet devient l'habitat (provisoire ou durable) d'un Génie, les Bahnar lui témoignent évidemment une considération particulière. Dans leurs invocations ce n'est d'ailleurs pas à lui qu'ils s'adressent, mais au Génie qui l'occupe. Cet objet est en général déjà par lui-même d'un certain prix, car les Génies ne vont pas n'importe où, mais sa valeur ne peut alors plus être évaluée. Il n'a littéralement plus de prix. On ne songe d'ailleurs pas à le vendre, sauf s'il est dangereux, s'il est « trop fort », c'est-à-dire s'il abrite un Génie tellement exigeant qu'on ne puisse le satisfaire. On s'en aperçoit quand la détention de cet objet attire des malheurs, quels que soient les soins dont on l'entoure. En ce cas, si on ne peut le vendre, même au rabais, on s'en débarrasse au plus tôt.

CHAPITRE IV

Les êtres du deuxième et du troisième monde
Les Mânes et les Génies

§ 1. — Les Mânes.
Les Mânes sont exigeants et en général dangereux pour leurs proches.

Les Mânes *kiăk* (W), *atâu* (E) sont l'un de ces éléments subtils de l'être vivant — de l'homme en tous cas — qui, inactif ou inexistant pendant la vie, va dans le deuxième monde après la mort.

Ils sont semblables au vivant dont ils proviennent, s'il s'agit de Mânes d'êtres humains : ils sont libres *rongei* ou engagés pour dettes *dik*, hommes ou femmes, puissants ou misérables. Ils vivent dans ce deuxième « monde sombre » *mang lung* situé « ailleurs » et où les choses sont différentes, parfois « à l'envers » de ce qu'elles seraient dans le premier monde. C'est, pendant les nuits du premier monde, que les *kiăk* viennent plus aisément troubler les vivants. Ils sont alors moins désemparés.

S'il y eut aux temps mythiques des *kiăk* assez obligeants pour secourir leurs descendants dans des situations dangereuses et qui leur enseignèrent notamment des rites, la race en est maintenant éteinte. De nos jours, les *kiăk* sont tous méchants et vindicatifs. Ils se désintéressent totalement des relations existant entre les vivants et les Génies et se préoccupent uniquement, et de façon jalouse, des égards qui leur sont dus par leurs descendants.

Les plus exigeants sont les Mânes des malemorts parmi lesquels se trouvent les femmes mortes en couches. Par bonheur, tous les *kiăk* se désintéressent progressivement des vivants à mesure que les années passent, aussi seuls les Mânes récents, *kiăk royang*, doivent-ils être spécialement honorés. Le cimetière, le village des morts, ne constitue pas pour le village voisin un danger sans cesse grandissant.

La zone du premier monde dans laquelle les Mânes exercent leur activité néfaste est relativement de peu d'étendue : le centre en est la tombe. Aussi peut-on échapper aux *kiăk* provenant d'épidémies en enterrant les victimes loin du village. En général d'ailleurs, le village est alors débordé et c'est lui qui fuit, en fin d'épidémie, pour échapper aux morts trop nombreux. Par contre, une magicienne maléficiente, un grand coupable, peuvent être mis définitivement hors d'état de nuire par le bannissement. Ils ne retrouveront jamais, ni avant leur mort, ni après, la route du village et ne pourront plus inquiéter leurs descendants, ni leurs juges.

Les *kiăk* sont surtout dangereux pour les faibles, c'est-à-dire *a priori* pour les enfants dont le *pơhngol* est faible et pour les coupables que les Génies ne couvrent pas de leur protection.

Les hommes puissants de leur vivant deviennent des *kiăk* puissants. De même que de leur vivant, leur *ŏng*, leur influence, s'exerçait hors de leur famille, sur leur village ou même sur toute une région, de même après leur mort, leurs exigences sont excessives et ils demandent que des égards leur soient montrés aussi bien par

les habitants de la région que par les passants circulant à proximité de leur tombe.

Il n'existe pas, à ma connaissance, de Mânes féminins de cette catégorie.

Je parle systématiquement des égards et des honneurs dus aux Mânes. Bien qu'une certaine confusion existe entre les Génies et les Mânes, ainsi que je le fais remarquer ci-dessous au paragraphe 3, il faut cependant distinguer entre les sacrifices dus aux Génies et ceux, d'ordre inférieur, auxquels ont droit les Mânes (chap. V, § 4 et suiv.).

§ 2. — Les Génies.

a. Les Génies masculins et féminins. Leur existence.

Les Génies *Yang*, *Yā*, invisibles et impalpables, vivent dans le troisième monde (où peuvent peut-être aller, très longtemps après leur mort, les *pơhngol* des humains qui ont depuis bien longtemps cessé toutes relations avec les vivants (cf. chap. II, § 8). Ces Génies viennent couramment dans le deuxième monde où ils rencontrent les *pơhngol* des humains en errance (chap. II, § 8) et dans le premier où ils ont leurs habitats préférés : le *Yang dak*, plus précisément dénommé parfois *Yang lơm dak*, le «génie dans l'eau», vit dans cet élément. *Yang Sơri* dans des araignées, *Yang In* dans des rapaces, etc. Les Génies viennent aussi loger dans certains objets, signes des alliances qu'ils ont contractées avec des humains (chap. VI, § 3, *a* et *b*). Ils peuvent évidemment être présents en bien des endroits à la fois.

Aux temps mythiques, ils apparaissaient sous une forme humaine et les descriptions qu'en font les légendes permettent de savoir à qui l'on a affaire quand, au cours d'un rêve, on voit l'un d'eux, car depuis ces temps anciens, les Génies masculins ou féminins sont restés figés dans l'apparence de jeunesse ou de vieillesse qu'ils avaient alors.

Les Génies mènent une vie analogue à celle des Bahnar, sous réserve qu'il existe toute une correspondance entre leurs perceptions et les nôtres. Notre bananier est leur bois de fer, notre chant des grenouilles est pour eux un orchestre de gongs, et inversement.

Les Génies masculins *Yang* ont pour épouses les Génies féminins *Yā* (mais le mot *Yang* signifie aussi «Génie» en général, masculin ou féminin, tout comme *bongal* signifie «être humain»). Chez les Ro'ngao, ils sont tous mariés, et on n'invoque au cours des sacrifices que les Génies masculins, leurs épouses l'étant automatiquement en même temps.

Yang étant un mot générique, on peut dire aussi bien *Yang Glaih* que *Yang Sơri* ou *Yang Kơtam Ding*. Il est sans intérêt, pour le Bahnar, de spécifier le sexe d'un Génie donné, car les Génies de l'un ou de l'autre sexe entretiennent les mêmes relations avec les hommes et les femmes. Mais quand on parle d'un Génie important, surtout si l'on s'adresse à lui, on l'appelle *Bok* «Seigneur» s'il s'agit d'un Génie masculin et *Yā* s'il s'agit d'un Génie féminin. On use ce faisant des termes honorifiques que l'on emploie pour désigner les grands personnages, hommes ou Génies (mais jamais les Mânes). De sorte que *Yang Sơri* que l'on sait être une vieille dame sera, rarement d'ailleurs, *Yā Sơri* et *Yang Kơtam Ding* sera *Yā Kơtam Ding*. Tous les Génies féminins dont les traits sont bien connus et qui sont apparus souvent aux Bahnar dans les temps mythiques sont des *Yā*.

Au paragraphe 1 du chapitre III, j'ai exposé comment les héros étaient aussi des *Yā* et j'ai tenté d'en donner la raison.

b. La nature et l'importance des attributions des Génies est indépendante de leur sexe.

Les Génies sont libres comme les Bahnar, et il n'y a parmi eux aucune hiérarchie. Cependant, de même qu'il y a des Bahnar riches et pauvres, il y a des Génies importants, influents, et des Génies secondaires. Mais chacun d'eux a ses attributions bien définies, sur lesquelles n'empiètent pas les autres, et quand on a affaire à l'un d'eux, il est vain de faire appel à un autre : il s'en désintéressera absolument.

Les attributions importantes ne sont pas réservées aux Génies masculins : *Yă Pŏm* qui serait littéralement le Génie féminin numéro Un (soit en importance, soit en ancienneté) et *Yă Kuh Keh* ont participé à la création du monde. *Yă Nŏm* (qui est bonne) *Yă Čau* (qui est méchante) initient les magiciens des deux sexes. Si ces mêmes attributions principales sont reconnues aux mêmes Génies par toute la tribu ainsi que par des tribus voisines, il n'en est plus ainsi quand il s'agit des attributions secondaires, chaque sous-tribu ayant des Génies locaux.

Certaines attributions sont réservées à certains Génies parce qu'elles correspondent à leur sexe : *Yă Duih Duih Toh*, le Génie féminin aux longs seins qui pendent allaite les bébés mort-nés. *Yang In*, le jeune Génie masculin, épouse les femmes mortes en couche, *Yă Arah Bơ Sah*, épouse les hommes morts de mort violente. Mais où les épousent-ils et qu'épousent-ils exactement? Voilà une de ces questions auxquelles les Bahnar ne donnent aucune réponse.

Il est enfin des attributions qui sont partagées entre des Génies des deux sexes. Certaines appartiennent dans une sous-tribu à un Génie masculin et dans l'autre à un Génie féminin. Il est enfin des Génies dont le sexe n'a jamais été précisé, ils en ont un, mais ce détail n'intéresse personne : c'est le cas du Génie des richesses.

c. Les invocations aux Génies masculins et féminins.

Si chez les Rơngao (je ne dis pas chez les Bahnar-Rơngao), on invoque uniquement les Génies masculins *Yang* en sous-entendant en même temps leurs épouses, il n'en est plus ainsi chez les Bahnar qui s'adressent nommément aux Génies de l'un ou de l'autre sexe. Il est cependant évident que *Bok Glaih* est souvent invoqué par les hommes étant donné la nature et l'étendue de ses attributions ; celles-ci comprennent en effet tous les travaux, l'élevage, la guerre, les relations sexuelles, etc., tandis que *Yang Sơri* se trouve plutôt invoqué par les femmes (travaux dans la maison, utilisation du paddy, etc.). Mais un homme ou une femme peut invoquer les Génies de l'un ou de l'autre sexe.

Il nous suffira de citer quelques débuts d'invocations pour que l'on puisse constater qu'il n'y a pas d'ordre de prééminence entre les Génies :

1° Sacrifice du buffle (chez des Bonom) : *O' Yă, O' Bok Kei Dei...*

2° Sacrifice propitiatoire (dans l'Ouest) : *Yă Gonok, Sŏk Ir, Yă Pŏm...*

3° Sacrifice expiatoire (chez les Bahnar-Rơngao) : *O' Yang, Yă Pŏm, Yang Bơ Dao, Yang Sơri, Yang Yur, Yang Kŏng Ereň, Yang Mrai...*

4° Sacrifice en cas de coup de foudre (dans l'Ouest) : *O' Bok Glaih, O' Yă Pu, Yă Pŏm...*

5° Départ pour la guerre (chez les Alakong) : *O' Bok Drun Drok, O' Bok, Set...* (ici des noms de héros apparaissent dans l'invocation)...

6° Achat d'éléphant (dans l'Est) : *O' Yang Mrang, Yang Dam Bi, Bi Čoi, Yang Drem Dram, Son Jon, Bŏng Bơla, Bia Pơlai, Sŏt Mot, Sa Bơla, Bia Bơsah...* (ici apparaissent des noms d'héroïnes)...

7° Sacrifice de mariage (dans l'Ouest) : *O' Yang Kŏng, Yang Dak, Yang Pleň Yang Teh...*

On s'adresse donc à tous les Génies en tenant compte de leurs attributions et non de leur sexe. Parfois, on se trouve à les invoquer tous sans les nommer, comme dans l'invocation du sacrifice de mariage (*supra*, 7°) dans laquelle on invite les Génies des montagnes ainsi que ceux des eaux du ciel et de la terre. Parfois aussi on cite des noms de héros puissants et même d'héroïnes (*supra*, 5° et 6°), mais cela veut dire qu'on les invite par politesse à venir participer au festin offert aux Génies et non qu'on leur demande à eux aussi des faveurs.

§ 3. — Les confusions que fait le Bahnar entre certains êtres des trois mondes.

Il semblerait que mes Bahnar font une distinction très nette entre les Génies, les Mânes, les humains, etc. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette classification n'est pas aussi systématique qu'on pourrait le croire. Les Bahnar font des quantités de confusions. En voici les raisons.

Les Bahnar des grandes familles peuvent énumérer leur ascendance jusqu'à la troisième ou quatrième génération. Ils connaissent aussi bien leurs ascendants paternels que leurs ascendants maternels. J'ai pu faire la généalogie de trois familles, chacune d'elles porte sur huit ou neuf générations au total. Mais il s'agit là de cas exceptionnels. En général, une famille quelconque ne peut aller au delà de cinq générations.

Je dirai au chapitre IX, § 1, quelle est l'origine de la tribu Bahnar. Les Bahnar sont des descendants de héros, donc des descendants lointains des Génies. Mais, tout en étant conscients de cette origine, ils font une distinction essentielle entre l'attitude à adopter envers leurs ancêtres lointains les Génies et envers leurs ancêtres proches les Mânes.

D'autre part, les héros dont les Bahnar descendent ne sont jamais non plus confondus par eux avec les Génies et ils ne les appellent jamais *Yang*.

En principe :

1° Chaque Génie a des attributions précises : il châtie tout Bahnar qui ne tient pas compte des rites tandis que les Mânes se préoccupent seulement de l'attitude qu'a envers eux leur descendance proche ;

2° Quand un Bahnar contrevient aux règles édictées par les Génies ou qu'il n'a pas pour les Mânes les égards voulus, il est puni de la même façon (ruine, maladie, mort, etc.), mais les moyens employés par les Génies et les Mânes pour lui administrer ces châtiments ne sont pas les mêmes;

3° Alors que des héros sont parfois invités à des sacrifices offerts aux Génies et sont donc conviés à prendre leur part des offrandes, les Mânes ne le sont jamais. Il n'y a pas chez les Bahnar d'invocations communes aux Génies et aux Mânes ;

4° Les sacrifices *soi* que les Bahnar font aux Génies ne sont pas les mêmes que ceux appelés *phah*, qu'ils font aux Mânes. Il y a cependant toujours offrande de sang et de foie, mais suivant un cérémonial bien plus simple dans le *phah* destiné aux Mânes. Le *tâu brâu* par contre ne se fait qu'aux Mânes (chap. V, § 4, *b*). Dans les cérémonies de rappel du *pohngol*, quand on tente de faire réintégrer le corps *akâu* par le *pohngol* absent depuis trop longtemps, on utilise une figurine de cire noire si le *po hngol* est prisonnier des Mânes et de cire blonde s'il est prisonnier des Génies.

Les Bahnar font donc une différence nette entre les Génies et les Mânes. Il n'en est pas ainsi chez les Rhade qui invoquent leur « Ancêtre céleste » et qui, en certaines

occasions, dans les mêmes invocations, s'adressent aux Génies et aux Mânes. Il existe donc une certaine confusion entre les deux :

1° Le jeune Génie *Yang In* «est le premier des malemorts». C'est le seul Génie désigné nommément qui soit nettement d'origine humaine;

2° Dans un lamento des Bahnar de l'Est, une famille s'adresse à ses morts et leur dit à la fermeture du tombeau : *Ñôn pă goh songon ko Ih boih Ih jing Yang*, «nous ne sommes plus en deuil de vous qui êtes devenu des Génies». Est-ce là simple flatterie? C'est bien probable, car il est à noter qu'aucun autre Génie n'est invoqué en même temps.

3° Il est des légendes où l'on mentionne un *Yang* qui est un *kiăk* dans une autre légende analogue. *Yang Donoih* devient ainsi *Kiăk Donoih*. Il est aussi des légendes où des Génies et des *Kiăk* se concertent pour donner leur nom à un nouveau-né. Voilà un conflit d'attributions ou, plutôt, voilà des *kiăk* dotés d'attributions, ce qui est anormal. Cette confusion entre Génies et *kiăk* n'a d'ailleurs lieu que pour des Génies de second plan;

4° Confusions aussi entre le tigre mangeur d'hommes (réel et vivant), et les *kiăk;* entre certains êtres fabuleux et les *kiăk*;

5° Enfin on sacrifie parfois à *Yang Sori* qui est cependant un très grand Génie en suivant le cérémonial adopté dans les sacrifices *phah* des Mânes et on lui réserve à lui aussi des bêtes noires. Mais il ne faut pas oublier que *Yang Sori* est un Génie récemment importé.

En conclusion, la doctrine des Bahnar sur le sujet est précise mais ils font cependant certaines confusions. Celles-ci sont moins nombreuses qu'on ne le penserait tout d'abord si on tient compte du fait qu'une expression telle que *Yang Dak* ou *Yang Mĕ Bă* ne signifie pas «Génie qui est eau» ou «mes parents qui êtes des Génies» mais : «Génie qui s'occupe de l'eau», «Génie qui s'occupe de mes parents». Dès lors, nombre de prétendues confusions disparaissent.

Il est d'ailleurs possible aussi que la transition entre les Mânes et les Génies ne soit pas mieux définie qu'elle ne l'est entre les humains et les Mânes. Dans ce cas, toutes les prétendues confusions seraient immédiatement expliquées.

CHAPITRE V

L'attitude rituelle normale des Bahnar envers les Génies et les Mânes. Les informations. Les sacrifices

§ I. — La Règle édictée par les Génies et les Mânes

a. Les enseignements que les Génies et les Mânes ont donnés aux Bahnar dans les *ră* et les *hamon*. Récitation des *ră* et des *hamon*.

Tout un ensemble de révélations et de constatations *a posteriori* transmises de génération en génération enseigne aux Bahnar ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. C'est la Règle.

Il apparaîtra au cours de cette époque que le Bahnar ne vit pas dans la crainte perpétuelle de commettre une faute *yoć*, mais que sa conduite est guidée par sa connaissance des règles générales dont je vais parler dans ce paragraphe et par les informations personnelles qu'il recueille sur sa situation à l'égard des Génies et des Mânes dont je parlerai au paragraphe 3. Il serait absurde d'imaginer le Bahnar continuellement à l'affût de ce qui plaît ou déplaît aux Génies et aux Mânes, car son état d'esprit est complètement différent. Il observe des règles qui sont presque des formalités et il le fait par routine. De temps en temps un accident (appauvrissement, épizootie, maladie, etc.) l'incite à une ferveur momentanée.

Depuis les temps mythiques, des Génies, des Mânes et aussi des héros sont entrés en relations avec les Bahnar, soit directement, soit en leur envoyant des émissaires. Ils les ont instruits de ce que devait être leur attitude à leur égard et des rites à observer pour leur faire des sacrifices.

D'autre part les Bahnar, en agissant de telle ou telle manière, en telle ou telle circonstance, ont vérifié qu'ils obtenaient tel ou tel résultat.
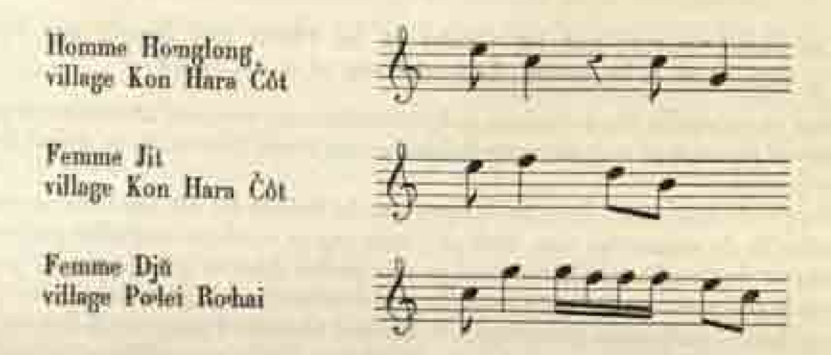
Ces révélations *ră* ont été faites indifféremment par des Génies, des héros, des Mânes masculins ou féminins, à des hommes ou à des femmes. Ce sont aussi des hommes ou des femmes qui font des constatations d'égale valeur. Révélations et constatations sont également valables pour tous les Bahnar, hors des cas particuliers, bien entendu, où les unes et les autres visent expressément des Bahnar qui se trouvent dans une situation spéciale donnée, tels les chasseurs, les familles en deuil, les accouchées, etc.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la valeur réelle de ces informations. Il ne s'agit pas toujours de connaissances vraies ; le point de départ de la constatation peut être faux et il peut y avoir confusion entre la coïncidence et la concordance des faits enregistrés, ou entre l'analogie et l'identité. On se trouve enfin souvent en face de généralisations injustifiées.

De générations en générations les Bahnar se transmettent ces *ră* auxquels s'ajoutent les chants épiques *hamon* qui renferment aussi parfois des enseignements. Pour que nul ne les ignore, on trouve surtout à la fin des *ră*, des phrases de ce genre : « Et depuis lors, nous *ñòn*, nous autres Bahnar, savons que nous devons faire telle chose... ou nous abstenir de telle autre... ».

Nul n'est spécialement chargé en pays Bahnar, de la transmission et de la récitation des *rä* ou des *hamon*, qui sont connus et récités aussi bien par des hommes que par des femmes qui n'en sont d'ailleurs pas propriétaires. Les mêmes *rä* et *hamon* sont récités tantôt par les uns et tantôt par les autres.

Quand les *hamon* sont récités publiquement au cours d'une veillée d'hiver, il n'y a pas de convocation spéciale des assistants, et rien n'est organisé à l'avance. Le récitant ou la récitante se couche, la tête appuyée sur le seuil de la porte principale de la maison où l'on récite le *hamon*, avec les pieds à l'intérieur. Le *hamon* est débité assez rapidement comme une mélopée et, à la fin des phrases, il y a une ritournelle *hri*, qui est comme un «la la itou». Les hommes chantent une ritournelle en notes descendantes, les femmes réciteront le même *hamon* en faisant des fioritures sur des notes élevées, En voici des exemples :



b. Les modifications incessantes apportées à ces enseignements d'où il résulte que l'homme est tenu pour responsable de l'harmonie du monde.

Cet enseignement donné par les Génies et les Mânes se poursuit encore de nos jours. Tantôt certaines observances tombent en désuétude, parce que les Bahnar les violent sans en être punis, et cela peut durer jusqu'au jour éventuel d'un brusque rappel à l'ordre. Tantôt, au contraire, des constatations nouvelles précisent ou modifient un point des rites. Que deux ou trois Bahnar fassent une constatation semblable et voilà une règle nouvelle instaurée. Ils l'appliquent puis, à leur imitation, leur famille, le village, une région entière en font autant.

En principe, ce qui n'est pas défendu est permis. Les Bahnar savent ce qu'il est défendu de faire, *dieng*, ou de toucher *tobom*. Ils savent quand un site est néfaste *kodraih*, quand une orientation est défavorable, etc. Ils savent aussi quand ils doivent sacrifier *soi* ou *phah*, à qui et par qui les sacrifices doivent être offerts en telle ou telle occasion, à quel endroit ils doivent avoir lieu et comment il faut procéder.

Ils détiennent en somme un mémento continuellement à jour qui règle leur vie en toutes circonstances, mais dont ils tiennent compte avec plus ou moins de rigueur selon qu'ils sont plus ou moins *samat*, respectueux des rites.

L'ensemble de ces règles fait que toute la «religion» des Bahnar est la suivante : ils sont tenus pour responsables en toutes circonstances de l'harmonieux déroulement des choses en ce monde. L'anomalie inquiète les Bahnar car elle leur prouve que le monde se détraque par leur faute. Ils craignent la nouveauté parce que rien ne prévoit dans la coutume ce que doit être leur attitude en l'occurrence.

Les règles sont les mêmes pour tous et sans étonnement nous les voyons exister, semblables dans leurs grandes lignes, dans toutes les tribus. Mais dans les détails il n'en est plus ainsi du tout et certaines tribus sont aussi plus strictes que d'autres

dans des circonstances analogues. C'est ainsi que si toutes les tribus sacrifient, on n'y abat pas toujours les mêmes bêtes dans les mêmes circonstances et les officiants diffèrent. Les Bahnar interdisent la maison de l'accouchée pendant les trois jours qui suivent la naissance du bébé, les Stieng en font autant (bien d'autres Montagnards aussi), mais ils interdisent aussi pendant la même durée l'accès de la maison du propriétaire d'une bufflesse ou d'une truie qui vient de mettre bas, etc.

§ 2. — La faute, conséquence de l'inobservance des règles

a. L'inobservance, volontaire ou non, des rites enseignés constitue une faute *yoc*.

Dès que le Bahnar agit à l'encontre des prohibitions ou des intentions permanentes ou temporaires, générales ou particulières, des Génies ou des Mânes, il commet une faute *yoč*. Il ne s'agit jamais pour lui d'être plus ou moins pieux, il s'agit seulement de ne pas être en faute. Cette faute est plus ou moins grave selon la nature de la règle enfreinte, alors que l'intention de commettre une faute, sa répétition, les antécédents du coupable, son âge ou son sexe n'entrent absolument pas en ligne de compte.

Il y a des cas où le Bahnar ne peut ignorer qu'il a commis une faute, où il sait qu'il a — volontairement ou non — transgressé une règle. La relation constante et inévitable existant entre une faute donnée et la nature ainsi que la gravité de la perturbation qui en résulte dans sa vie : ruine ou pauvreté, malaise, maladie ou mort, font que lorsque le Bahnar constate une perturbation quelconque, il sait pertinemment (c'est d'ailleurs ainsi que parfois il l'apprend), que les Génies ou les Mânes le tiennent pour coupable de l'une des fautes correspondantes. Et cela ne se discute pas.

b. On peut être tenu pour responsable d'une faute commise dans sa maisonnée ou par ses proches. On hérite d'une faute.

S'il y a une perturbation dans sa vie, le Bahnar sait qu'il a commis une faute, et cependant il ne se souvient pas toujours de ce qui a pu lui attirer cette punition. Quatre cas sont à envisager :

1° Il a pu simplement oublier ou omettre de noter une violation qu'il a commise il y a bien longtemps. Rien n'est plus courant que de marcher involontairement sur une fourmilière ou de frôler une liane interdite dans la pénombre. Or cette faute compte, et les Génies peuvent attendre des années avant de les punir;

2° Les limites entre le rêve et la réalité sont vagues; on peut même dire qu'elles n'existent pas. Une sorcière accusée d'avoir tué quelques-uns de ses proches ne se souvenait pas d'avoir rien fait de semblable, mais quand on lui énuméra les noms de ses victimes, elle se reconnut ingénument coupable et s'exclama : «J'ai dû faire cela en rêve!»;

3° Le Bahnar puni n'a rien fait, il est *samat*, respectueux des rites, mais l'un de ses parents ne peut en dire autant. C'est ce dernier qui a commis une faute grave et les Génies (ou les Mânes) ont décidé de punir ce *samat* bien qu'il n'ait rien à se reprocher. La responsabilité de n'importe quel membre d'une famille peut être mise en cause par la faute d'un seul. Et quand la faute est très grave, les Génies ou les Mânes s'en prennent à toute une maisonnée, à une famille, ou même à un ou plusieurs villages;

4° Enfin ce n'est pas un vivant qui a commis la faute, mais un parent mort

parfois depuis longtemps et le *samat*, si respectueux qu'il ait toujours été des rites, a hérité de la faute de l'un de ses ancêtres. Voici un cas typique : un Bahnar achète un éléphant, il ne sacrifie pas tout à fait dans les règles, les achats d'éléphants étant malgré tout assez rares en pays bahnar. Ce sacrifice n'est donc pas valable *uh kơ sit*. Tout se passe bien jusqu'à ce que son petit-fils revende l'éléphant en pays rhade, lorsque les routes du Kontum eurent rendu inutile l'entretien de certain mal. Voilà qu'en 1934, il tombe gravement malade et la raison en est, dit un magicien consulté, que son grand-père «a mal sacrifié, en 1888 environ, quand il a acheté cet éléphant». C'est un détail auquel personne ne pensait plus depuis longtemps.

En conclusion, le Bahnar n'a qu'une certitude : je suis puni, donc je suis tenu pour responsable d'une faute que l'on a commise.

c. Égalité des hommes et des femmes devant la faute.

De ce que je viens de dire, il résulte que les femmes sont tenues pour tout aussi responsable que les hommes d'une faute. Elles ne sont pas considérées par les Génies ou les Mânes comme des mineures partiellement excusables. Un Bahnar quelconque peut être impliqué dans une faute commise par l'un de ses proches ou de ses ascendants de l'un ou l'autre sexe.

Par contre, à mesure qu'il avance en âge, le Bahnar a un *pơhngol* qui devient de plus en plus vigoureux. La punition que risque un vieillard est la même que celle que risque un enfant, mais la réparation qu'il offrira sera sans doute plus facilement agréée. Aussi, dans les villages, s'adresse-t-on à des vieillards pour accomplir certains actes dont ils sortiront souillés, mais dont ils se purifieront plus facilement et plus sûrement que les autres. C'est ainsi qu'ils portent en terre une personne décédée de malemort, et qu'ils exécutent celui de leurs parents que la famille a condamné à mort.

d. La situation du coupable qui est en dette envers les Génies ou les Mânes.

Quelle est la situation du coupable?

Quelle que soit l'origine et la nature de la faute, le coupable est en dette envers le Génie dont les interdits ont été violés, ou envers le *kiăk* auquel il n'a pas rendu les égards qui lui étaient dus.

Alors qu'une dette envers un créancier humain est toujours appelée *sŏre*, une dette envers les Génies et les Mânes se nomme *sŏdre* ou *sơnoh*. Un *sŏdre* est une dette qui résulte d'une faute que l'on a effectivement commise. Un *sơnoh* est une dette qui provient d'une omission, d'une promesse que l'on a faite et que l'on n'a pas tenue, ou d'une dette *sŏdre* dont on est tenu pour responsable parce qu'on est parent du coupable. Les conséquences pratiques de ces deux variétés de dettes sont strictement les mêmes.

Aussi longtemps que la dette *sŏdre* ou *sơnoh* n'est pas acquittée (et elle ne peut l'être que par le sacrifice que le Génie ou le *kiăk* voudra bien accepter, en le considérant comme suffisant et valable), le coupable lui-même, aussi bien que ses proches et ses descendants, risquent de souffrir dans leurs biens ou dans leur chair au moment que le Génie ou le *kiăk* offensé choisira et pendant aussi longtemps qu'il le voudra, en application de ce vague barème de châtiments qui est le même pour tous et que les Bahnar connaissent. Rien ne sert d'avoir des remords, de promettre de s'amender : il faut payer et tous payent au même taux. Voilà la première conséquence de la faute, et la plus importante.

e. Le *ai* du coupable diminue ou se brise. Son *ǎng* s'amenuise.

D'autre part le coupable lui-même et, à un moindre degré, ses proches, etc., ne sont plus favorisés par les Génies dès que l'un de ceux-ci a été lésé. Le coupable se trouve dans la situation du débiteur dont le crédit se trouve compromis et à qui personne ne fait plus confiance. Son *ai* (chap. II, § 8) se trouve atteint, il se brise *glǒh*. Le coupable perd pour le moins sa chance. Les Génies ou les Mânes offensés ne se contentent donc pas seulement d'infliger, au moment qu'ils choisiront, un châtiment précis au coupable ou à quelqu'un de son entourage, ceux-ci sont en outre plus vulnérables que d'ordinaire. Qui a touché (serait-ce involontairement d'ailleurs) une liane *klot* deviendra rhumatisant, voilà la conséquence directe de ce *təbom*, de ce contact interdit ; mais, en outre, il cassera ses jarres, ou perdra ses outils, ou disposera en vain ses pièges, et voilà les conséquencee secondes de ce que son *ai* s'est brisé *glǒh*. C'est aussi parmi les grands criminels (ou leurs proches, ou leurs descendants) dont le *ai* est brisé *glǒh*, que les Génies choisissent les instruments de leur vengeance. Il s'agit là des magiciens maléficients dont je parlerai au chapitre VI, § 3, qui font le mal autour d'eux, tout en sachant qu'en agissant ainsi ils sont voués à une fin horrible dès qu'ils seront découverts.

Le *ǎng* (chap. II, § 8) se modifie aussi. Heureux le coupable dont le *ǎng* ne fait que pratiquement s'annuler et qui perd toute influence sur autrui parce que ses conseils et ses suggestions s'avèrent sans valeur. Mais ce *ǎng* peut aussi devenir nocif, il est alors *ǎng*. Le coupable (ou celui à qui les Génies ou les Mânes s'en prennent) devient de ce fait un danger pour son entourage : qui va à la pêche ou à la chasse avec lui rentrera bredouille ; son bétail périra, le bétail de ses voisins aussi. Pire encore : ses enfants ou ses petits-enfants vont naître infirmes et sa descendance est en danger de disparition.

f. La maisonnée, les proches, les lieux et les objets sont souillés *dom*.

Les conséquences d'une faute sont d'un autre ordre encore : elles font tache d'huile. Toute faute commise entraîne la souillure *dom*, non seulement du coupable, mais aussi de ceux qui sont involontairement impliqués dans cette offense aux Génies, c'est-à-dire des assistants, des témoins, etc. Cette souillure s'étend à un groupe d'autant plus vaste que la faute est plus grave. Non seulement le conjoint de l'époux qui commet un adultère est souillé, mais le forgeron du village l'est également.

On peut être ainsi souillé sans le savoir par contact avec des choses souillées. C'est le cas de celui qui se baigne dans de l'eau effectivement polluée. On peut être professionnellement souillé, telles les sages-femmes ; on peut l'être en accomplissant un acte cependant nécessaire, tels les porteurs de cercueil et ceux qui assistent à un enterrement.

Le lieu où une faute a été commise est souillé lui aussi. Se trouvent souillés la maison ou le champ où l'on a commis un adultère et ces lieux risquent de ce fait de devenir *kədraih* (chap. I, § 1). Se trouve souillé le village où meurt un étranger. Le lieu souillé est d'autant plus vaste que la faute est plus grave.

Les objets enfin, le foyer d'une maison incendiée, le van où est ventilé du riz volé, seront également souillée.

Individus, lieux et objets devront être purifiés *təruih* et cette purification est entièrement distincte du sacrifice expiatoire dû par le coupable ou ses répondants.

Ces purifications vont tellement de soi qu'au Tribunal, de nos jours, quand on prononce une condamnation, on indique l'indemnité éventuellement due par le condamné, mais on ne détaille pas les réparations qu'il doit à des quantités de gens qui viendront se faire rembourser par lui des frais qu'ils vont faire pour se purifier.

En résumé, quand il y a faute, le Génie ou le *kiăk* offensé devient littéralement le créancier d'un vivant : il le frappera, lui ou l'un de ses proches, quand il en aura envie et lui infligera une punition dont la nature et l'importance correspondent à la valeur de la dette. En même temps, le coupable et sa famille sont inquiétés par leur créancier, c'est-à-dire voués à toute une série de malheurs supplémentaires, et ils peuvent en devenir nuisibles à leur entourage. Enfin, les Génies et les Mânes s'écartent des lieux où une faute a été commise ainsi que des gens qui y ont assisté ou participé même involontairement. Ils répugnent à voir utiliser les objets qui ont servi à commettre la faute.

Seul le remboursement de la dette, la purification des lieux, des outils et des objets, permettront aux événements de reprendre leur cours normal.

Le Bahnar trouve tout cela logique et normal. Les rapports qu'un débiteur entretient avec son créancier, la façon dont celui-ci oblige son débiteur à s'acquitter sont identiques à ce que je viens de décrire. Le Génie créancier n'est ni plus dur ni plus injuste que le créancier humain.

g. Les conséquences perceptibles d'une faute : la mort, les maladies, la perte des biens, etc.

Faire la liste des conséquences d'une faute reviendrait à énoncer tous les malheurs qui peuvent frapper l'être humain dans sa personne, ses affections ou ses biens sans qu'il soit toujours possible de distinguer entre les punitions qui sont les conséquences directes ou indirectes d'une faute donnée.

Je puis cependant indiquer dans quelle progression se succèdent les malheurs qui inquiètent le plus le Bahnar. Ce sont, pour ne citer que les plus nets :

La malchance sous toutes ses formes : les malaises fugitifs, la perte des outils, etc., les vexations subies, le vol du riz (lequel est plus grave que le vol des biens);

Les maladies, les maladies du bétail, les accidents;

L'incendie de la maison;

L'incendie des greniers, la mort, la malemort, la mort par la foudre;

Les pertes de récolte, les épizooties, les épidémies, la famine généralisée, la guerre et ses conséquences, l'incendie du village, sa destruction par la foudre.

A aucun moment, je n'ai eu besoin de distinguer entre l'homme et la femme qui supportent, l'un comme l'autre, les punitions des Génies. Seuls les vieillards peuvent être relativement épargnés, tandis que les enfants sont encore plus vulnérables que les adultes.

§ 3. — Dans la crainte de commettre une faute, le Bahnar adopte une certaine attitude. Il reçoit des informations des Génies et des Mânes. Il les consulte.

Toutes ces révélations constituent pour tous les Bahnar un fond commun d'expérience acquis depuis l'enfance, dont tout le monde tient compte et d'où découlent les principes d'après lesquels on doit agir pour éviter de commettre une faute.

a. Les façons de parler et d'agir du Bahnar désireux d'éviter, autant que possible, de commettre une faute.

Le Bahnar, en toutes circonstances, quel que soit son âge, son sexe, son rang, sa fortune, n'a jamais que des rapports brefs avec les Génies et les Mânes. On se réchauffe, en effet, en se rapprochant d'un brasier momentanément, mais on se brûle si on ne sait pas s'en écarter à temps. Ainsi en est-il des rapports que l'on entretient avec les Génies et les Mânes.

Le Bahnar évite bien entendu les imprécations, mais aussi la simple mention d'événements malheureux. «Es-tu malade?», «Ton père est-il mort?» sont des questions qu'on ne doit jamais poser. En le faisant, on risque de provoquer dans le monde des Génies des événements qui se reproduiront un peu plus tard dans le nôtre. J'ai lu d'anciens rapports où des fonctionnaires français se plaignent de ce que des chefs bahnar en qui ils avaient confiance ne les aient pas avisés de troubles qui se préparaient sur le territoire. Ayant été prévenu moi-même en des cas analogues, mais en termes voilés et parfois difficiles à interpréter (or, je parlais bahnar), je crois bien que ces fonctionnaires furent en fait avertis, mais en termes tels que leurs interprètes (?) furent complètement incapables de comprendre ce dont il s'agissait. On ne parle pas trop non plus d'événements heureux pour que les Génies ou les Mânes ne soient pas jaloux de ce bonheur à venir.

C'est dans de tels cas que l'on emploiera les parlers *pojoruh* «diminutifs», *toblo* «inversé» (beaucoup plus rare de notre temps), etc., dont je traiterai au chapitre XII, § 2, c et suivants. Tous ces parlers spéciaux constituent en fait des «atténuations» de ce que l'on veut exprimer.

On observe des précautions analogues quand on passe aux actes. Toujours pour ne pas inquiéter les Génies ou, pire encore, pour ne pas les rendre jaloux, il ne faut pas sembler vouloir trop en faire à la fois. On n'augmentera la superficie des champs, mis en valeur chaque année, que petit à petit. Je disais au chapitre II, § 6 a, que la femme ne pilait que la quantité de riz nécessaire pour la journée afin de ne pas inquiéter Yang Sori. Cela se comprend à la lumière de ce que je viens de dire. S'il arrive le soir des invités imprévus, on ajoutera des légumes aux plats, *pogon*, et on pourra même piler encore du riz à la tombée de la nuit, contrairement à ce qu'ont affirmé certains auteurs qui prétendent que le Bahnar ne peut piler le riz que le matin.

Si l'on décide de se livrer à une activité nouvelle, ou si l'on change de situation, il ne suffit pas de se concilier les Génies par un sacrifice propitiatoire cependant indispensable et de leur offrir les prémices dont je reparlerai au paragraphe 4 c, il faut aussi, quand on entame un travail que l'on n'a jamais fait «agir en petit», *po'oram*, ne pas s'engager à fond, «tâter» les Génies, si je puis m'exprimer ainsi. Si les Génies doivent être mécontents, ils ne le seront que dans la mesure de ce que l'on a fait. Celui qui n'a cassé que quelques branches sur l'emplacement qu'il choisit pour faire son champ n'aura que mal à la tête si son choix déplait aux Génies. Il risque de devenir infirme s'il a procédé à tout un défrichement avant de s'enquérir de ce que ceux-ci en pensent.

Le fin du fin est cependant d'imiter quelqu'un qui agit, après avoir attendu assez longtemps pour savoir ce que les Génies pensent de son initiative. On élimine ainsi bien des risques.

Le Bahnar tient évidemment compte, à tout moment, des préceptes de tout ordre que son entourage est tenu de respecter. De nombreux signaux et marques sont utilisés en pays bahnar. Ils sont destinés à informer le passant. Il s'agit de le prévenir que tel lopin de terre est déjà occupé, qu'il y a un piège en tel endroit, etc.

Ce faisant, on évite de provoquer un accident, mais on lui demande aussi de ne pas agir d'une façon telle que les Génies soient indisposés à l'égard de l'occupant du champ ou du propriétaire du piège (on lui demande par exemple de ne pas avoir de rapports sexuels sur ce champ encore difficile à reconnaître, afin de ne pas le souiller).

Dans les légendes aussi bien que dans la vie courante, une femme bien intentionnée attirera l'attention de son mari sur une règle qu'il risque de violer. Et quand on se présente devant une maison où aucun signe n'existe qui en prohibe l'accès, on demandera cependant par politesse : « L'accès de votre maison est-il interdit? ». Simple formule en l'occurrence. Forte de son droit d'ailleurs, une femme seule dans sa maison, faisant fi de toute politesse, n'hésitera pas parfois à en refuser l'entrée à quelqu'un dont elle se méfie.

b. Les Génies et les Mânes informent le Bahnar individuellement de ce qu'il doit faire ou éviter, en lui envoyant des songes et des présages non sollicités.

Toute cette somme d'expérience acquise constitue une doctrine qui évolue constamment parce qu'elle s'altère lentement grâce à des expériences qui sont d'abord individuelles.

Il peut apparaître, en effet, aux Bahnar que tel ou tel d'entre eux a pu impunément violer un rite sans en être châtié. Ce rite tombera par conséquent peu à peu en désuétude. Mais il n'est pas oublié pour cela et il suffit d'un rappel à l'ordre un peu sensationnel pour qu'il soit dès lors momentanément et en un certain endroit bien plus minutieusement observé qu'il ne l'avait jamais été. D'autres fois, un Bahnar est avisé qu'il va lui falloir agir dorénavant de telle ou telle façon ou qu'il va lui arriver telle ou telle chose.

Les modes de communication dont usent le plus couramment les Génies et les Mânes sont le songe ou le présage non sollicité. Les Mânes ne communiquent en général qu'avec leurs descendants, rarement pour les informer de leur sort, le plus souvent pour exiger des égards.

1° Le sujet du songe a été brillamment traité par le Père Kemlin qui distingue entre le songe *apo*, lequel est un moyen dont usent les Génies et les Mânes pour communiquer avec les hommes, et le rêve *toö* simple rappel de faits récents. Il faut distinguer en outre entre le *toö* rêve pendant lequel on parle, et le *hatə* pendant lequel on reste silencieux, l'un et l'autre étant d'ailleurs sans valeur.

Les Bahnar interprètent le songe *apo* comme les Rongao et je n'insisterai pas sur ce point. Les Bahnar tout comme les Rongao ne semblent pas disposer d'une « clef des Songes » aussi précise que les Rhade, lesquels, selon Maurice, interprètent un songe relatif à la dentition comme se rapportant à la mère s'il s'agit des dents de devant de la mâchoire supérieure, au père s'il s'agit des dents de devant de la mâchoire inférieure, aux frères ou au sœurs s'il s'agit des molaires.

Je ne connais rien de tel chez les Bahnar, bien qu'il m'ait été possible d'allonger un peu la liste des songes donnée par le Père Kemlin.

2° Les Génies et les Mânes usent aussi de présages non sollicités. J'appelle ainsi ceux qu'ils envoient par l'intermédiaire de personnes, d'animaux, de choses, etc., sans que l'intéressé ait rien fait pour les obtenir. Tels sont, par exemple, le mauvais présage que peut être la rencontre d'un veuf ou d'une veuve quand on part à la chasse; le cri du geai *bolang* quand on va faire du commerce, une chute de pierres dévalant sur une pente quand on part en guerre.

Les phénomènes météorologiques (arc-en-ciel, halo autour de la lune, etc.), les bruits d'origine inconnue *bodreh*, les visions *bodrwh*, certains gestes involontaires

que l'on fait (clignements d'yeux, éternûments, etc.) sont aussi des présages non sollicités.

Toutes ces informations n'ont de valeur que pour ceux à qui elles s'adressent et à condition que ceux-ci se trouvent dans une situation donnée. Une chute de pierres n'intéresse que les guerriers et n'a aucune valeur si un autre la constate.

Mais bien rares doivent être les informations de cet ordre qui, en dehors de celles qui visent une activité précise comme la chasse, la pêche, etc., ne concernent que l'un des sexes. Pour ma part, je n'en connais qu'une : les étoiles filantes qui sont un avis de prochain mariage pour les jeunes filles qui les voient, mais n'ont aucune valeur pour les jeunes gens.

A fortiori une information quelconque n'a-t-elle jamais une signification contraire selon qu'il s'agit de l'un ou de l'autre sexe.

Le Bahnar ne fixe son attention sur telle ou telle information éventuelle qu'à certains moments et si elle est susceptible de l'intéresser. Il ne faut pas se l'imaginer (du moins de nos jours) comme étant perpétuellement inquiet, tous les sens en éveil, n'osant bouger un doigt sans en même temps trembler d'apprendre les intentions des Génies ou des Mânes à son sujet. C'est là un premier point à noter.

c. Diffusion éventuelle des renseignements ainsi obtenus au bénéfice de tous ceux que cela peut concerner.

D'autre part, celui ou celle qui reçoit une information a grand soin, pour des raisons que j'ai données plus haut, de ne pas la divulguer, aussi longtemps que les événements annoncés n'ont pas eu lieu. Mais si l'information s'est révélée valable, alors au contraire, on la diffusera et dès lors toute une maisonnée, les voisins, et bientôt le village seront prêts à en tenir compte à leur tour.

Notons bien le fait : l'information n'est diffusée que si les événements en confirment le bien fondé et les cas où il n'en est rien sont tenus pour nuls et non avenus.

d. Le Bahnar consulte les Génies et les Mânes : le présage sollicité.

Le Bahnar irrégulièrement informé peut aussi consulter les Génies et les Mânes. Dès lors, il fait preuve d'initiative en recourant aux présages sollicités qui diffèrent essentiellement des précédents en ce sens que le ou les requérants mettent en place un dispositif *ad hoc* pour poser aux Génies une question parfois très précise. C'est ainsi qu'ils jettent des espèces d'osselets pour retrouver un objet perdu, que des jeunes gens ou des jeunes filles tirent à la courte paille pour apprendre s'ils vont se marier, que des hommes ou des femmes boivent à la jarre dans des conditions données pour apprendre si leur vie sera longue et heureuse, etc.

§ 4. — La conciliation et autres méthodes pour se rendre les Génies favorables.

Nous avons vu au paragraphe 3 *d*, le Bahnar prendre l'initiative de se mettre en rapports avec les Génies et les Mânes ; mais ce n'était encore que pour s'informer de leurs intentions.

Il emploie d'autre part toute une série de moyens reconnus efficaces pour se concilier les Génies et les Mânes et éviter de commettre une faute. Ces moyens doublent les procédés généraux dont j'ai parlé *supra* en 3 *a*. Le Bahnar en use quand il est alerté et non dans tous les cas.

a. Le Bahnar tient compte des avis qu'il reçoit des Génies et des Mânes. Il agit en conséquence, mais il lui arrive de tricher quand les présages ne sont pas favorables.

A cet effet, il peut d'abord se dérober. Quand un Bahnar sait qu'un site, qu'un local sont *kodrah* « chauds, brûlants, néfastes, etc. », il les quitte et va s'installer sur un autre emplacement après avoir consulté les Génies et les Mânes pour s'assurer que ce nouvel emplacement est (provisoirement d'ailleurs) *rongop* « humide, faste, etc. ».

D'autre part il triche si je puis dire avec les présages. Déjà il s'octroie en général (osselets, orientations) deux fois plus de chances de gagner que de perdre. Or, cela ne suffit pas toujours. Aussi, quand il sollicite un présage, n'hésite-t-il pas à répéter l'opération à plusieurs reprises jusqu'à ce que la réponse soit favorable. C'est tellement classique que les légendes en parlent souvent. Mais quand il s'agit de présages non sollicités, il ne peut agir ainsi. Divers moyens sont alors employés, qui tous aboutissent soit à ce qu'un présage éventuel s'applique à autrui, soit à ce que son sens se trouve faussé. Dans une file indienne, il est excellent de ne jamais marcher en tête (et si on suit un Européen, c'est le mieux qu'on puisse faire). Sur un sentier, on est prêt à bondir à gauche ou à droite pour entendre de la droite ou de la gauche un chant d'oiseau qui serait néfaste si on l'entendait venant du point où on aurait dû se trouver normalement. Ce détail a été déjà noté par bien des observateurs chez tous les Montagnards, aussi je n'y insisterai pas.

Le Bahnar ne va pas plus loin. Il ne procède pas à un contrôle des informations reçues soit en tentant, par le jeûne ou l'ivresse par exemple, d'obtenir un rêve de vérification, soit en sollicitant un présage doublant celui qu'il a reçu, soit en consultant un magicien.

En fait, le Bahnar est assez impressionné par les présages, etc., et quand, malgré ses « tricheries », ceux-ci restent défavorables, il en est affecté... au moins pendant un certain temps.

b. Le Bahnar s'abstient dans de nombreux cas d'agir d'une manière donnée. Le jeûne.

Toujours en plus des procédés généraux dont j'ai parlé au paragraphe 3 *a*, le Bahnar use encore de l'abstention, c'est-à-dire que :

1° Il reste silencieux quand il va à la chasse, à la guerre, en quête des ruches d'abeilles. Hommes et femmes restent aussi silencieux quand ils partent aux champs ou qu'ils vont défricher pour la première fois.

2° Le guerrier s'abstient de se baigner la veille de son départ pour le combat.

3° On observe des interdits alimentaires qui sont relativement nombreux. Le chasseur ne mange pas de bananes sauvages, de tomates, d'aubergines ou de viande avant son départ.

S'il pose des pièges, il jeûne pendant qu'il les met en place. Je ne sais pas le rôle exact qu'a pu jouer le jeûne autrefois, mes informateurs ne s'en souviennent pas et les légendes sont muettes sur ce sujet, mais je soupçonne qu'il fut important, car on peut faire un rapprochement intéressant entre le mot *möt* « jeûner » et le mot *romöt romöt* « préparer soigneusement ».

4° A la veille de se livrer à une activité importante, le Bahnar n'est pas tenu à l'abstention sexuelle. Il s'agit, bien entendu, de rapports permis, car tous les autres constituent au contraire une souillure dont les conséquences seraient graves pour le coupable et tous ceux qui l'entourent.

c. Le Bahnar fait d'avance leur part aux Génies et aux Mânes avant qu'ils ne lui demandent quelque chose. Les prémices. Le meurtre de l'enfant premier-né constitue la part des Génies. Le sacrifice et les offrandes propitiatoires.

En second lieu et en bien des circonstances de la vie, le Bahnar offre leur part aux Génies et aux Mânes, avant même qu'ils la demandent, afin de les amadouer *polung*, de les bien disposer à son égard, tant au cours de l'opération entamée que lors des opérations analogues futures.

Il n'est pas de repas au cours duquel chaque convive ne laisse tomber *tău brău* quelques bribes d'aliments destinées à ses Mânes, pas de beuverie au cours de laquelle le buveur ne commence par égoutter le tube. Circule-t-on dans une région où vécut un homme devenu un *kiăk* puissant, on fait *tah răng*, on lui « empile des fleurs » (en réalité, on jette quelques feuilles).On en fait autant quand on n'a pu, au moment voulu, marquer aux Mânes les égards qui leur sont dûs. On se hâtera, par exemple, à la première occasion d'aller *tah răng* sur la tombe d'un parent ou d'une parente à l'enterrement desquels on n'a pu assister.

On offre aussi souvent aux Génies les prémices et, parfois, l'étude de cette coutume est fort intéressante. Dès que l'on a réalisé un gros bénéfice commercial, on fait aux Génies leur part *long dieng* qu'on leur offre en sacrifice immédiat. Mais il arrive souvent que le bénéfice est trop faible pour que la part des Génies soit appréciable; dans de tels cas, on fait une cagnotte, on met de côté ce qui revient aux Génies et quand ces économies sont suffisantes, on fait le sacrifice que les Génies ont attendu patiemment.

Quand une famille commence à faire de l'élevage de gros bétail, elle doit sacrifier le premier des produits de chaque pelage. En fait, ceci ne se pratique plus guère, car chaque Bahnar prétend compter dans son ascendance quelqu'un qui a déjà fait ce sacrifice.

H. Maspero avance que si le ménage jărai tue son premier-né, c'est pour que les Génies lui permettent d'élever les enfants à venir. Or, si j'ai appris que cet écrasement *kotit* du premier-né (que le père foule aux pieds *jua*, en prétendant lui avoir marché dessus involontairement) se pratiquait encore chez des Jărai (et sans doute aussi chez des Bahnar), je n'ai, par contre, jamais eu confirmation de l'intéressante explication qu'en a donnée H. Maspero. Cela n'a rien d'étonnant, car à notre époque les Bahnar et les Jărai ne sont guère prêts à avouer ce meurtre à leur Résident. Mais ils m'ont parlé en détail des formalités qui accompagnent la mise en train d'un élevage et je n'ai pu m'empêcher de faire le rapprochement entre les renseignements qui ont été donnés à H. Maspero et ceux que j'ai pu recueillir. Il faut, en effet, un motif religieux bien sérieux pour que la femme accepte le meurtre de son premier-né. La femme, que ce soit chez les Bahnar ou chez les Jărai, n'est pas une serve, une femme passive, supportant tout. Elle s'opposerait certainement à cette exécution, elle qui s'oppose à bien d'autres choses moins importantes dans sa maison, si le seul motif en était que son mari est jaloux de ce que l'enfant est né (dans certains cas d'ailleurs seulement, je le précise) d'un autre que lui. C'est là cependant l'explication dont se sont contentés plusieurs enquêteurs.

Cette offrande préalable aux Mânes et aux Génies qui va du *tău brău* et du *tah răng* à l'immolation (très probable encore de nos jours dans certaines régions reculées) du premier-né, se présente le plus souvent sous la forme d'un sacrifice propitiatoire *soi hamah*, sacrifice pour amadouer *soi polung*, qui se distingue essentiellement du sacrifice expiatoire sous toutes ses formes dans l'intention, sinon dans les modalités. Ces deux sacrifices ne diffèrent, en effet, que par l'invocation.

d. Les autres moyens de se concilier les Génies : la prière, l'ondoiement, le vœu.

Ayant tenté de satisfaire par avance aux exigences des Génies et des Mânes, ayant tenté de ne rien faire qui puisse les alerter et encore moins les irriter, le Bahnar se sont déjà plus tranquille.

1° Mais s'il est spécialement protégé par un Génie, ainsi que je l'exposerai au chapitre VI, § 3 *a*, s'il est allié à l'un d'eux, il ne doit pas manquer d'ondoyer *čoruih* l'objet-signe *domong* que ce Génie lui a octroyé pour attirer son attention bienveillante au moment de se livrer à une activité nouvelle importante.

Il s'agit là d'une prière, l'expression *čoruih apiň* «ondoyer pour solliciter» l'indique. Et ce *čoruih apiň* est à rapprocher de l'autre prière *apiň* «solliciter» qui apparaît dans toutes les invocations, et de la simple oraison jaculatoire que l'on profère quand on doit faire face à une difficulté imprévue.

Le Bahnar prie *khop apiň* en effet. Il va sur la tombe de ses parents demander aux *kiăk mĕ bă* de l'aider dans des cas importants. Le bref appel aux Mânes et l'oraison jaculatoire sont plus courants. On en appelle aux Mânes quand un buffle que l'on vient d'acheter se montre rétif, par exemple.

Cependant, les appels aux Génies sont de beaucoup les plus fréquents. La demande que l'on adresse aux Génies d'être solide comme le fer *kojăp thoi mam* m'apparaît aussi comme une prière. C'est celle que fait la mère (chez les Bahnar de l'Est) quand, pour la première fois, elle descend de chez elle, portant son bébé nouveau-né.

2° Le vœu *buăn* a cependant encore plus de valeur que la prière. Le Génie ou le *kiăk* est mieux disposé à l'égard du requérant dont il sait ce qu'il doit attendre, qu'il s'agisse du mari qui fait un vœu pour l'heureux accouchement de sa femme, ou de celle-ci qui en fait un pour que son mari revienne avec beaucoup de gibier. On peut, bien entendu, faire un vœu en sa propre faveur. Gare à celui qui, son vœu une fois exaussé, ne tient pas sa promesse et se trouve ainsi endetté *sonuh* gravement. Celui qui veut donner confiance aux Génies sacrifie propitiatoirement en prononçant un vœu : « Je vous offre un cochonnet pour obtenir telle ou telle chose... et si vous m'exaucez... je vous offrirai un gros cochon de telle dimension ».

Au moment où l'on accomplit son vœu, on peut marquer aux Génies sa gratitude et ne pas se contenter de ce qu'on leur doit strictement. J'en reparlerai au paragraphe 6 *i*, *infra*.

3° Il faut enfin noter le serment *sngah* qui est une prise à témoin des Génies ou des Mânes. On s'engage à faire telle chose et on se voue à une punition donnée, appauvrissement, mort ou maladie grave, si l'on ne tient pas parole (chap. XI, § 1 *h*, 2°).

§ 5. — Les moyens de tromper les Génies et les Mânes.

Tout ce qui vient d'être dit marque le désir qu'a le Bahnar de se concilier les Génies ou les Mânes, mais il est des procédés qui relèvent d'un autre état d'esprit.

a. Le Bahnar dévie la punition attendue sur un objet souillé.

Le Bahnar peut faire dévier le châtiment à prévoir.

Le Père Kemlin dit comment le Ro'ngao qui a fait un songe néfaste le confie à un objet notoirement souillé (seuil de porte, cadre de foyer, bois à brûler) pour que le Génie ou le *kiăk* dégoûté renonce à passer à l'exécution.

b. Le Bahnar trompe les Génies et les Mânes.

Le Bahnar trompe aussi les Génies et les Mânes. Il y a déjà tricherie quand il tente de fausser un présage comme je l'ai dit au paragraphe 4 *a*, tricherie aussi quand il parle *pơjơruh* ou *tơblơ* (*supra*, § 3 *a*), mais cela devient plus net quand, rencontrant un étranger sur la route et craignant d'attrapper une maladie de peau que ce dernier peut avoir, il se gratte la poitrine en disant : « Ô Génie! ne me l'infligez pas (cette maladie que l'étranger a peut-être), je l'ai déjà! ».

C'est le geste que font encore bien des femmes bahnar dès qu'elles rencontrent quelqu'un sur les routes.

c. Le Bahnar écarte ou chasse les Mânes et certains petits Génies malfaisants.

Allant plus loin, le Bahnar écarte ou chasse les Mânes ou les Génies peu puissants. C'est ainsi que l'on écarte les Mânes de la maison à la porte de laquelle on attache du gingembre, et le Génie des épidémies en faisant un épouvantail *bok bül*. Ainsi éloigne-t-on aussi les Mânes des jarres où l'on boit. Je détaille une cérémonie de cet ordre au chapitre VII, § 3 *a*. C'est enfin de cette façon que l'on chasse un Génie logeant dans l'arbre que l'on veut abattre.

d. Le Bahnar taquine méchamment *Bok Glaih* pour en obtenir de la pluie.

Mais on ne peut traiter ainsi un Génie puissant sans risquer de subir le contre-coup de sa fureur. Aussi le Bahnar n'use-t-il généralement pas de cette méthode envers l'un d'eux. Il ose cependant mettre un grand Génie en colère dans un seul cas (à ma connaissance du moins) : pour faire pleuvoir. Dans ce but, un moyen très courant consiste à prendre l'une des marmites déposées sur une tombe et à la plonger dans le fleuve. Les *kiäk* ulcérés d'être ainsi taquinés méchamment *khơr* font pleuvoir. Quand on n'aboutit pas ainsi, on peut taquiner *Bok Glaih*, le Seigneur Tonnerre, le plus grand de tous les Génies. On fouette à cet effet le fleuve avec des bambous ornés qui sont des ornements de fêtes, on enfonce de force un petit poisson dans un grand, on attache un margouillat à une espèce de goujon et on jette ce curieux attelage à l'eau. Mais il faut craindre que si l'on met *Bok Glaih* trop en colère, il n'envoie de la grêle au lieu de pluie, aussi n'use-t-on de ce procédé qu'en tout dernier ressort.

§ 6. — Le règlement de la dette contractée envers les Génies et les Mânes.

Je viens de montrer tous les procédés dont use le Bahnar pour tenter d'éviter de commettre une faute ou, plus exactement, d'échapper à ses conséquences.

Mais quand le Bahnar est frappé dans sa personne ou dans ses biens, et qu'il apprend ainsi sans aucun doute possible que les Génies ou les Mânes ont tenu compte de sa faute, il n'est plus question de propitiation ou de toute autre méthode, mais uniquement d'expiation : il doit payer sa dette, *pơkra*. Il est d'ailleurs quelquefois déjà trop tard, la faute étant telle que le coupable est décédé, par exemple de male-mort, avant d'avoir rien pu faire.

a. Moyens sommaires de règlement en cas de fautes légères.

Il existe des procédés élémentaires pour se dégager d'une faute que l'on emploie dans certains cas.

1° En cas de petits malaises, ou de simples maladies (enflures, début de gale),

on dévie la colère du Génie ou du *kiăk* offensé en transmettant la maladie soit à une esquille de bois sur laquelle le malade crache et que l'on jette ensuite, soit à une figurine de cire noire ou blonde que l'on abandonne. C'est le *bolaih* qui est à rapprocher des procédés (préventifs ceux-là), dont j'ai parlé au paragraphe 5 *a*, *supra*;

2° On peut aussi fouetter une marmite avec un poussin et s'adressant à Yang So'ri, on s'exclame : «Ne tenez pas compte de notre faute, ne soyez pas en colère, nous vous faisons réparation *pokra*». C'est le *prah gö*, fustiger la marmite;

3° Quand le *bok bǎl* destiné à écarter une épidémie se révèle inefficace, on le maintient cependant en place, non plus pour éviter l'épidémie, car elle est déjà là, mais pour en éviter l'extension;

4° Quand un enfant est malade parce que sa mère est *ăng* et non plus *ăng* (chap. II, § 8), on lui en procure une autre par le *torpăk;*

5° Quand un Bahnar a une série d'ennuis (bris de jarres, etc.), on lui attache un petit brin de coton au poignet, on lui offre de l'alcool et on dit simplement : «Que cessent tes petits malheurs, que ton *ai* ne diminue plus»;

6° La purification des souillures se fait après le sacrifice, j'en parle au paragraphe 6 *h*.

b. Les moyens plus puissants de règlement : les sacrifices *soi*, *phah* aux Génies et aux Mânes. Situation spéciale de Yang So'ri.

L'usage de ces moyens est limité, car dans la quasi-totalité des cas, les Génies ou les Mânes ne se considèrent comme remboursés qu'après la célébration d'un véritable sacrifice plus ou moins important et de cérémonie très diverses (purifications, etc.) marquant la reprise des relations normales avec eux. Aussi dès que les procédés décrits plus haut en *a* n'aboutissent à rien, a-t-on recourt au sacrifice.

Je ne puis entrer dans de grands détails en ce qui concerne le sacrifice, car cela m'entraînerait trop loin, mais je précise qu'il est essentiellement l'offrande du foie et du sang d'une bête tuée suivant certaines règles. Une invocation *horkat* accompagne l'offrande. On offre en même temps de l'alcool. La teneur de l'invocation distingue le sacrifice expiatoire du sacrifice propitiatoire.

1° Le *phah* est un sacrifice en diminution. Dans une gourde égueulée ou dans un tube de bambou, on met de l'eau, quelques grains de riz ou de millet, cette mixture représentant de l'alcool. On y fait plonger des brins de bambou qui sont des tubes à boire. On y jette quelques gouttes du sang d'un poussin, on y brise un œuf ce qui est considéré comme équivalent à la bête sacrifiée. L'invocation est plus brève encore que celle du véritable sacrifice, mais du même ordre.

2° Le *soi* s'adresse à tous les Génies importants (masculins ou féminins dont Yang So'ri) et parfois à certains Génies secondaires.

Le *phah* s'adresse quelquefois à Yang So'ri (et s'appelle alors *soi lăp* «sacrifice d'importance secondaire»), car certaines attributions de Yang So'ri sont secondaires. Il s'adresse aussi à tous les Génies secondaires ainsi qu'aux Mânes.

3° Il y a enfin le *soi* important, qui comporte l'offrande d'un buffle ou d'un bœuf, ou encore d'un bouc remplaçant le buffle. Ce sacrifice entraîne la célébration d'une fête qui n'est jamais un simple accessoire facultatif, mais une manifestation obligatoire dans ces cas-là seulement, alors qu'elle est interdite dans les autres.

c. Les célébrants sont les intéressés eux-mêmes, hommes ou femmes.

Chez les Bahnar, c'est toujours l'intéressé qui célèbre un sacrifice. C'est donc un homme ou une femme suivant le cas. Au cas où la personne qui devrait faire la célébration est trop malade, elle est remplacée par quelqu'un de son sexe, le *bok*

tom ou la *akân tom* de la maison ou encore par quelqu'un de la maisonnée qui peut être un parent moins direct que ne le serait quelqu'un qui n'habite pas dans la maison. J'ai vu le cas très rare d'un Bahnar refusant de sacrifier après avoir perdu un procès. Il gênait terriblement sa femme et ses proches parents, il gênait aussi le gagnant du procès. Ce fut un de ses frères qui se substitua à lui.

Les sacrifices célébrés au nom d'un village à la maison commune ou sur la place, le sont par les anciens *krä*, suivis des chefs de maisonnées, puis des autres hommes, qui s'associent ainsi au sacrifice en buvant au tube les uns après les autres. Les femmes ne doivent pas dans ce cas à la jarre du sacrifice.

Je ne vois plus chez les Bahnar de sacrifice qui soit célébré par une famille entière.

Dans tous les cas où un sacrifice est célébré dans la maison (et ils sont nombreux), à la tombe ou aux champs, le célébrant, après avoir fait l'offrande de foie, de sang et d'alcool et après avoir invoqué et bu à la jarre, passe aussitôt le tube à son conjoint, puis à toute la maisonnée qui s'associe ainsi au sacrifice. En cas d'érection d'une maison neuve, le célébrant est le maître de maison, le *bok tom*, mais il est suivi de toute la maisonnée. Quand la maison sera terminée, ce sera en fait la maîtresse de maison qui y sacrifiera le plus souvent, car la plupart des ennuis viendront de ce que Yang Sơri s'est trouvée lésée d'une façon ou d'une autre par les femmes qui sont chargées des travaux du ménage. L'épouse est aussi considérée comme rituellement associée à son mari dans cette maison, domicile du ménage, puisque pendant la construction d'une maison (de riches), c'est la femme qui ondoie les trous des piliers avant qu'on les mette en place en disant : «Que cette maison soit fraîche, *rơngơp*». Ce sont les hommes et les femmes de la maison qui tassent la terre dans les foyers que le maître de maison met solennellement en place lorsque celle-ci est achevée (chap. VII, § 1).

Lors des cérémonies agraires, c'est l'homme qui est le célébrant, mais à chaque fois, quand il a prononcé l'invocation et avant qu'il ne boive, sa femme prélève de l'alcool avec un siphon dans la jarre du sacrifice et en fait couler sur le sol en s'adressant aux Mânes : *Tah răng kơe* «je te jette des fleurs» (chap. V, § 4 *c*).

Il apparaît, en somme, que chez les Bahnar :

1° Ce sont toujours les intéressés qui sacrifient, ou à défaut, quelqu'un de la maisonnée;

2° Les grands sacrifices sont célébrés par les hommes. A la maison (mais non au village), la femme, à la tête des gens de la maisonnée s'associe au sacrifice, ou le célèbre elle-même. Dans ce cas, son mari s'associe à elle;

3° Yang Sơri étant le Génie qui s'occupe de la maison et des champs se trouve être le Génie (féminin) dont les célébrants sont, à peu près à égalité, des Bahnar des deux sexes. A noter, par contre, qu'une femme ne sacrifiera jamais à Bok Glaih.

La répartition des célébrations entre les hommes et les femmes m'apparaît très irrégulière suivant les tribus, pour autant que les auteurs en aient parlé, car on est bien mal renseigné sur ce point, sauf cependant en ce qui concerne les Rhade. Or il est justement intéressant de comparer ce qui se passe chez les uns et les autres.

Chez les Rhade, également, la femme sacrifie souvent à la maison et hors de la maison. Quand c'est l'homme qui sacrifie aux champs, il est suivi de son épouse. La femme rhade sacrifie aux champs plus souvent que la femme bahnar.

Les grands sacrifices des villages sont célébrés par un des prêtres dont l'équivalent n'existe pas chez les Bahnar. Aussi, faut-il alors qu'un geste indique aux Génies quelle est la personne intéressée au sacrifice car ce n'est pas toujours celle qui célèbre. Trois jours après que la maison rhade a été érigée, un de ces prêtres sacrifie

et prononce une invocation en tenant le bracelet de la maîtresse de la maison qui boit alors la première à la jarre.

Il faut bien noter que lorsque je parle du maître et de la maîtresse de maison, chez les Rhade, il ne s'agit pas du mari et de la femme qui occupent une maison individuelle, mais du ménage souche de tous ceux qui occupent avec eux la maison longue, de ces vrais *bok tom* et *akan tom*, dont on parle chez les Bahnar, mais qui n'ont plus, dans cette tribu, qu'un rôle bien restreint qui n'est qu'un souvenir d'autrefois, alors que chez les Sedang, et plus encore chez les Rhade, il y a encore des chefs de famille agissants.

d. Les bêtes immolées : il n'y a aucune correspondance entre le sexe du célébrant et celui de la bête immolée.

Il n'y a pas de correspondance, chez les Bahnar, entre le sexe de la bête immolée et celui du célébrant, comme c'est le cas chez les Rhade (chap. III, § 3 *d*). Chez les Bahnar, d'ailleurs, le sexe de la bête immolée ne joue presque aucun rôle, sauf en des cas très spéciaux (chap. III, § 3 *d*).

e. La fête qui accompagne obligatoirement un grand sacrifice.

Un grand sacrifice, ainsi que je l'ai fait remarquer plus haut, est obligatoirement accompagné d'une fête, ce qui n'est jamais le cas avec un petit sacrifice. Quel que soit le Génie auquel on s'adresse ou le motif du sacrifice, la célébration reste la même. Le célébrant offre le foie et le sang, il tourne le doigt à l'intérieur de la jarre d'alcool pour y frotter un petit morceau de foie, il prononce ce faisant une invocation pour donner les raisons du sacrifice, puis il conclut en demandant aux Génies leur protection. Enfin il jette à terre quelques gouttes de sang et d'alcool et boit à la jarre. Ceux qui le suivent boivent à leur tour et le sacrifice est terminé. Très souvent d'ailleurs le célébrant dit textuellement : « C'est fini ».

Mais en certaines occasions où l'on sacrifie un buffle à *Bok Glaih*, il y a alors en plus une fête. Le sacrifice est dans ce cas répété, ainsi que l'invocation, à plusieurs heures de distance. La fête, qui ne dure plus guère que trois jours (avec repos chaque nuit), a paraît-il duré cinq jours autrefois. Pendant toute sa durée, les assistants mangent la viande des bêtes que l'on a toutes sacrifiées en même temps dès le début de la fête, et celle des autres bêtes (bœufs, cochons, poulets, etc., mais pas de buffles) qui ont été abattues sans cérémonie afin que tout le monde ait à manger. Ce repas, pratiquement ininterrompu, accompagné d'une beuverie, est quelque chose d'énorme. C'est au cours d'une telle fête qu'apparaissent diverses manifestations qui en font autre chose qu'un simple festin : on dresse un vaste décor qui, dans certaines tribus tels les Kha tu, est encore tout à fait remarquable et qui évoque le temps passé. Enfin, on assiste à certaines licences, évidemment bien atténuées de nos jours.

f. Rôle et attitude des hommes et des femmes à une fête. Les préparatifs, la participation.

Le rôle des individus des deux sexes est assez précisé au cours de la fête.

Il y a d'abord cinq garçons et trois filles qui jouent un rôle spécial. Ils vont tous en forêt chercher les bambous d'ornementation ; les garçons (souvent aidés) les découpent au village. Ce sont les cinq garçons seuls qui fabriquent les licous *bra* des bêtes que l'on sacrifiera.

Les trois filles vont de leur côté inviter les gens du village à la fête. Les huit garçons et filles ravitaillent ensemble les joueurs de gong, les danseurs et les danseuses pendant toute la fête.

Les joueurs de gong tournent presque toute la nuit qui précède le sacrifice autour du ou des mâts ornés auxquels sont attachées les bêtes à sacrifier. Puis le premier sacrifice est célébré et pendant les trois jours suivants, ils ne jouent plus qu'à des heures irrégulières.

Les autres hommes approvisionnent les jarres en eau (alors que c'est d'ordinaire le rôle des femmes que de porter l'eau); ils flambent les viandes, mais ce sont les femmes qui font toute la cuisine.

Le désordre existe mais il est, de nos jours, relatif. Si tout le monde s'enivre et si, par politesse, on tient à ce que tous les vieillards soient bien ivres, les jeunes gens et les jeunes filles ne peuvent pas se livrer à des débordements sexuels en public, loin de là : *bơt de adruh todam et sik dei bu porring* «quand les jeunes gens et les jeunes filles boivent de l'alcool, on les surveille».

Le coutumier d'ailleurs n'excuse rien à l'occasion d'une fête.

g. Description détaillée d'une grande fête *mut kiak*.

Voici mes notes relatives à une très grande fête à laquelle j'ai assisté en 1934. Il s'agissait de la fermeture du tombeau du chef Hma décédé six ans auparavant. On avait tué douze buffles sans compter les autres bêtes. C'était donc une grande fête.

«Deux groupes de joueurs de gongs, douze à quinze jeunes gens très décorés, aux turbans multicolores, avec ou sans manteau, la pipe à la bouche, quelques-uns portant des parapluies au bras, tournent en sens inverse des aiguilles d'une montre, l'un dans l'enceinte du tombeau (où sont aussi des parentes du mort qui chantent des lamentos), un autre au dehors. De temps en temps, les deux groupes se remplacent l'un l'autre.

«En tête de chaque groupe, il y a un joueur de petit tam-tam portant des grelots au-dessus du genou.

«Derrière chaque orchestre qui défile en file indienne il y a des danseuses parmi lesquelles un homme déguisé en femme qui fait le pitre et qui gesticule.

«Les danseuses ont leurs jupes et leurs vestes alourdies de perles de verroterie.

«Tout le monde boit et mange à grand bruit pendant la danse. Parfois des vieux complètement ivres se joignent aux danseuses. On va les y chercher pour les ramener ou pour les débarrasser de leur parapluie, où ils s'entravent.

«Les gongs jouent inlassablement l'air suivant :



«En observant le rythme, le joueur de petit tam-tam fait les mouvements suivants :

«1° Il porte le pied droit franchement en avant, et balance le corps d'avant en arrière à deux ou trois reprises;

«2° Le pied gauche est ramené à côté du pied droit, les pieds joints; le danseur balance le corps comme précédemment;

«3° Le pied gauche est ramené très légèrement en arrière; même balancement du corps;

«4° Le pied droit rejoint le pied gauche en arrière; même balancement du corps.

« Puis le danseur repart du pied droit et, toujours pendant qu'il effectue ces mouvements, il tapote sur la peau ou sur la caisse du tam-tam. Les joueurs de gong qui le suivent simplifient le mouvement, ils font alternativement un grand pas en avant et un petit pas en arrière.

« Cette série de quatre mouvements est répétée par le joueur du petit tam-tam cinq ou six fois, puis il salue l'assistance, fléchit énormément les genoux, les pieds joints et, cessant de frapper sur son tam-tam qui reste suspendu à son cou par un cordon, il pivote d'un tour complet sur lui-même en gardant les genoux pliés et les mains allongées le long des cuisses. Il salue encore et repart.

« D'autres danseurs en file indienne, qui suivent immédiatement les joueurs de gong et ne portent aucun instrument, ébauchent très maladroitement la marche en avant et en arrière du joueur de tam-tam, mais ils ne saluent pas et ne pivotent pas. Les uns dansent mal parce qu'ils sont ivres, les autres parce qu'ils apprennent. Mais aucun ne semble s'appliquer à bien faire.

« Les danseuses — jeunes filles et jeunes femmes — viennent derrière ces derniers danseurs et avancent trois par trois en se tenant pas la main et en balançant les bras d'avant en arrière en suivant le rythme.

« Elles font un petit pas en avant du pied droit ; le corps en équilibre sur ce pied, elles soulèvent légèrement le pied gauche, genou fléchi, balancent le corps d'avant en arrière, puis replacent le pied gauche sur le sol. Elles repartent alors, cette fois du pied gauche, et refont tous les mouvements précédents.

« Des danseurs d'occasion (en particulier les vieillards dont j'ai parlé plus haut) se mettent derrière les filles et vont trois par trois en les imitant avec de grands rires, mais ils se tiennent par les épaules. »

Lors des départs pour la guerre on dansait aussi, mais si le rôle du petit tam-tam et des premiers danseurs était tel que je viens de le décrire, il n'y avait pas de danseuses.

Le gros tam-tam apparaît bien dans les fêtes où l'un des joueurs le porte, mais il n'y joue aucun rôle particulier. Il n'en est plus ainsi lors des danses de départ pour la guerre. On voit alors l'un des danseurs bondir brusquement vers le porteur du gros tam-tam, sautant d'un pied sur l'autre, frapper deux baguettes qu'il tient l'une contre l'autre, ou en taper la caisse et la peau du gros tam-tam. A la fête de la victoire *rơlang* on en fait autant. Le gros tam-tam représente alors un prisonnier de guerre *mona* que l'on châtie.

Voilà ce que j'ai vu, mais je n'ai jamais pu assister à une danse qui se pratiqua autrefois et qui est contée dans une précieuse légende :

« Quand on commença à jouer des gongs, au tombeau, les Giơ Rơwen se mirent d'un côté, les Giông de l'autre, et les filles du village de Roh entourant le tombeau s'assirent les jambes tendues, les jambes cerclées de jambières de cuivre pour que les jeunes gens qui jouaient des gongs marchent par dessus leurs jambes et qu'il y en ait qui tombent en glissant sur leurs jambières. »

J'ajoute que les Giông ayant été nettement supérieurs aux Giơ Rơwen au cours de cette danse, ce fut l'occasion d'une belle bagarre.

Je n'ai pas vu non plus dans l'Ouest de masques grimaçants apparaître aux fêtes, mais ces danseurs masqués existent encore, surtout dans l'Est. A Pơlei Tai (Bahnar Tolo) où la tradition s'est le mieux conservée, quatre ou cinq danseurs apparaissent non seulement masqués, mais encore revêtus de longues capes de feuillages lors de la fermeture solennelle des tombeaux de riches. Chez les Bahnar Bơnơm des danseurs masqués mais non costumés apparaissent aux enterrements et aux fermetures des tombeaux.

Hors du pays bahnar il existe aussi des masques, mais je n'ai que très peu de

renseignements à leur sujet. Ils sont chez les Die les «amuseurs des femmes et des enfants» et ils y apparaissent à toutes les fêtes. Ils deviennent chez les Montagnards plus au Nord les «Mọi à deux têtes» vus par des Viêtnamiens terrorisés en 1890. Partout en tout cas, ils sont les Ancêtres, les Mânes, les *Kiăk*.

Les fêtes, il faut le reconnaître en conclusion, sont en décadence partout. Ce n'est pas parce que les Montagnards s'appauvrissent, mais au contraire parce que, leur vie se modifiant, ils consacrent moins de temps et d'argent à toutes les solennités.

h. La reprise des relations normales avec les Génies et les Mânes. Les purifications des personnes et des lieux souillés.

Après la célébration du sacrifice expiatoire *soi pokra* (accompagné d'une fête ou non), la faute n'est pas encore entièrement payée.

Les gens souillés doivent se purifier de leurs souillures et cette purification est complètement indépendante du sacrifice. On se purifie par un simple ondoiement ou par un bain plus ou moins complet. J'en donne un exemple au chapitre VII, § 3 *a*.

Il reste aussi à reprendre les relations avec les Génies offensés. C'est ainsi que si une maison a été incendiée, les foyers de la nouvelle maison doivent en être rallumés cérémoniellement par la maîtresse de maison. Par contre, si le feu s'est éteint par suite d'une négligence, n'importe qui peut le rallumer.

S'il y a eu incendie de village, c'est une femme (et, dans l'Ouest, de préférence une veuve) qui allume un bûcher sur la place avec l'appareil à feu suranné *kŏh* et les maîtresses de maison y viennent prendre la flamme qui rallumera leurs foyers.

i. Les remerciements aux Génies.

J'ai dit que le Bahnar entretenait des relations de débiteur à créancier avec les Génies et les Mânes. J'ai fait remarquer que ses bonnes intentions et ses remords éventuels étaient sans valeur.

Mais en deux occasions au moins, alors que la dette a déjà été réglée, le Bahnar peut montrer sa gratitude *bơne* aux Génies.

Un Bahnar fait vœu d'un gros cochon à une occasion donnée et obtient satisfaction. En prononçant son vœu il a pu l'appuyer du sacrifice d'un poulet pour que les Génies ne se méprennent pas sur son bon vouloir et sur sa solvabilité. Une fois exaucé, il doit au Génie un gros cochon et rien de plus. Si par exemple il lui sacrifie un bœuf, ce sacrifice s'appelle *soi bơne*, «sacrifice de reconnaissance, de remerciement», ce qui évite toute ambiguïté.

Autre exemple : un Bahnar a ondoyé les objets-signes d'une alliance avec un Génie pour obtenir sa protection en une occasion donnée. Le Génie l'a exaucé et le Bahnar fait alors une onction supplémentaire qui n'est pas obligatoire : c'est le *tơruih bơne*, «ondoiement de remerciement».

Ces manifestations de gratitude m'apparaissent fort intéressantes et je ne crois pas qu'elles aient jamais été notées.

CHAPITRE VI

Situation spéciale de certains Bahnar au point de vue rituel

§ 1. — Tous les Bahnar dont il est parlé ci-après aux § 2 et 3 sont des agents d'exécution des Génies.

Le plus grand désir du Bahnar est, au fond, de vivre sans que les Génies et les Mânes s'occupent trop de lui. Que les Génies et les Mânes lui « donnent » ce qu'il lui faut sans le distinguer dans la foule et le voilà satisfait. Il n'a jamais envie de se faire remarquer.

La masse des individus y parvient à peu près, mais il est cependant des Bahnar qui sont défavorisés et d'autres favorisés par les Génies et les Mânes. Nul, en effet, ne profite d'avantages ou ne subit de désagréments quelconques sans qu'il y ait intervention des Génies ou des Mânes.

La situation en pays bahnar est la suivante :

1° Toute personne jouissant d'avantages donnés est une personne que les Génies ou les Mânes ont voulu récompenser. Mais, de ce chef, elle contracte des obligations spéciales envers eux et risque plus que d'autres d'exciter leur jalousie. Elle est de plus « usée » par les faveurs dont elle jouit.

2° Il est des gens qui disposent du pouvoir de nuire à autrui ou de l'aider. Ils détiennent donc des pouvoirs spéciaux, mais ce n'est pas une faveur que leur ont accordée les Génies, bien au contraire, c'est une punition. Leur pouvoir ne peut s'exercer que sur ceux qui ont quelque chose à se reprocher (il est vrai que presque tout le monde en est plus ou moins là) ou qui sont plus faibles qu'eux. Antomarchi a, lui aussi, constaté chez les Rhade qui doivent avoir la même conception de la question, que « ceux qui sont plus forts que les sorciers (physiquement et moralement) sont inattaquables ».

Les détenteurs de ces pouvoirs, tantôt bénéfiques, tantôt maléfiques, utilisent une force qui leur est octroyée par les Génies ou les Mânes dont ils sont des agents d'exécution. Et, ce faisant, ceux qui nuisent à leur entourage n'ignorent pas qu'ils sont condamnés à subir finalement un châtiment (le bannissement ou la mort) que leur infligeront les hommes au moment que les Génies en décideront.

Parmi ces agents d'exécution des Génies, les plus remarquables sont les magiciens dont je vais parler. Il y a bien dix fois plus de magiciennes que de magiciens en pays bahnar. Cette situation n'est pas générale, semble-t-il, en pays montagnard puisque chez les Mnong Biat, par exemple, Crèvecœur signale la présence de quelques rares magiciennes. Au paragraphe 3 c je ferai remarquer (avec des médecins qui ont bien voulu s'occuper de la question) que les vraies magiciennes *bojau* sont des épileptiques. Y a-t-il plus de femmes que d'hommes épileptiques en pays bahnar? Je me garderai bien de répondre à cette question délicate.

Ce n'est pas toujours volontairement que ces Bahnar se trouvent dans une telle situation spéciale du point de vue rituel. Certains le sont provisoirement, d'autres d'une façon permanente. Ceci nous permettra d'en faire un premier classement.

§ 2. — Les agents d'exécution provisoires.

Il y a d'abord tous ceux qui sont dans une situation spéciale provisoire. Pour les uns c'est surtout leur situation personnelle qui en est affectée, pour les autres ce sont surtout leurs pouvoirs sur autrui qui le seront.

a. Ceux (très rares) qui utilisent des talismans.

Parmi les Bahnar dont la situation personnelle est provisoirement modifiée autrement que par certaines des méthodes exposées au chapitre précédent et que je considère comme étant normales («dans la ligne» si je puis dire), il y a d'abord ceux qui portent des talismans.

Ils sont plutôt rares et ce sont toujours de petits enfants. L'adulte n'a ordinairement pas recours au talisman. Mais voilà qu'il en parle depuis l'arrivée des missionnaires. Il n'a en effet pas manqué d'observer que les catholiques en portent ainsi que je le dirai au § 4, *a. infra.*

b. Distinction entre les *pơgang* et les talismans.

Il y a aussi tous ceux qui emploient des *pơgang*, philtres, remèdes (vrais ou supposés), charmes de toutes sortes, dans leur propre intérêt, tels les hommes qui veulent revenir indemnes d'un combat, les femmes qui veulent avoir régulièrement des enfants, ou au contraire éviter d'en avoir.

La différence entre le talisman et le *pơgang* est nette : le talisman (qui n'a pas de nom générique) est un objet, symbolique ou non, qu'il faut porter aussi longtemps qu'on veut qu'il soit actif. C'est ainsi qu'on met deux ou trois grains de riz sur la tête des enfants pendant un orage pour éviter qu'ils soient foudroyés. Le *pơgang* au contraire est touché, ingéré, brandi, etc., et son effet dure un temps limité, à la condition qu'on s'abstienne de commettre certaines erreurs. Il est actif pour le détenteur ou pour autrui suivant la façon dont on l'emploie.

c. Ceux qui détiennent des *pơgang* : les guérisseurs, les envoûteurs, les empoisonneurs, ceux qui agissent sur les appartenances et les magiciens d'origine laotienne.

Les Bahnar qui disposent provisoirement de pouvoirs sur autrui sont bien plus nombreux.

Je les diviserai en cinq catégories :

1° Ceux (hommes ou femmes) qui détiennent — parfois secrètement — des *pơgang* et qui en usent, soit pour guérir autrui, soit pour lui nuire, soit pour le punir justement. Il y a le *pơgang* qui guérit la diarrhée, celui qui la provoque, celui qui empêche le voleur de pénétrer dans un champ, etc.

Je connais quatre-vingt-un *pơgang*, et je suis certainement bien loin de les connaître tous. Les *pơgang* sont presque toujours des tubercules.

2° Les guérisseurs (ou guérisseuses) qui usent d'autres méthodes que les *pơgang*. Ils sont d'ordinaire en même temps des *bơjau* (§ 3 *b*), mais quand ils sont l'un et l'autre, ils agissent tantôt en qualité de guérisseurs, tantôt en qualité de *bơjau* ce qui est différent car les deux ne poursuivent pas le même but.

3° Les empoisonneurs (rarement des femmes) qui usent de *jơrao*, de poisons réels (strychnine ou strophantus), sans qu'on puisse affirmer qu'ils sont toujours de banals criminels de droit commun. Il semble bien qu'il y en ait parmi eux qui

cherchent, en opérant, à «accroître leur force vitale». Voilà un des points assez obscurs que j'ai rencontrés chez les Bahnar, et ils n'aiment guère en parler.

4° Ceux (hommes ou femmes) qui nuisent à autrui en agissant sur des appartenances ou sur des objets symboles. Tels les envoûteurs qui enterrent une liane spéciale ou des cheveux dans un champ pour que n'importe qui, ou éventuellement une personne donnée, qui viendrait labourer ce champ en tombe malade ou en meurt. Un tel fait s'est encore produit en 1938.

5° Les hommes (et très rarement les femmes) qui usent de procédés incontestablement importés du Laos pour provoquer la mort. Ces *deng*, *băng*, *thu*, *gŏm*, que j'ai déjà étudiés ailleurs, projettent tous dans le corps de leur victime une esquille, une boulette de peau, etc.

La détention des *pơgang*, l'usage, l'action d'un *pơgang* ou d'un autre procédé sont aussi bien l'apanage des hommes que des femmes. Mais il est bien évident que certains de ces procédés ne peuvent agir que sur certains individus (voleurs, femmes enceintes, etc.), d'après ce que j'ai dit *supra* § 1, 2°.

Je note aussi que certains procédés sont destinés à augmenter le pouvoir que l'on détient, alors que d'autres sont destinés à agir sur autrui, mais étant donné le fonctionnement du *ai* et du *àng*, cette distinction n'a qu'une valeur relative.

§ 3. — Les agents d'exécution permanents.

a. Les alliés des Génies ou des Mânes. L'objet-signe de l'alliance *dơmong*. Remarques.

Les Bahnar qui sont en situation spéciale permanente vis-à-vis des Génies et des Mânes sont d'abord ceux qui contractent avec eux une alliance.

Théoriquement, le Bahnar convié par un Génie (ou quelquefois par un *kiăk*) à contracter une alliance qui est toujours du type *bă kon* (chap. XI, § 1, *a*), dans laquelle le Génie (ou le *kiăk* est le père *bă* et le Bahnar le fils *kon*, peut toujours s'y dérober. En fait il ne s'y refuse jamais, car il en tire trop d'avantages, tout en s'engageant à pas mal d'observances.

Le Père Kemlin ayant déjà traité le sujet, je me contenterai de noter les trois points suivants.

1° L'alliance est contractée en deux temps : il y a d'abord un songe *apo*, et ensuite le don d'un objet qui est le signe de l'alliance *dơmong* par le Génie à son allié (l'ordre des opérations peut d'ailleurs être inversé). Mais si une femme reçoit un *dơmong* ou fait un songe qui provient d'un Génie de la guerre, cela ne l'intéresse pas. Elle transmet alors la proposition d'alliance à son mari, à son frère ou à son amant.

L'allié ondoie régulièrement le *dơmong* chaque fois qu'il va se livrer à une activité importante. Ce *dơmong* est donc entouré de soins très particuliers. Mais qu'advient-il — ai-je demandé — si la maison où est déposé le *dơmong* vient à brûler et qu'on ne puisse pas le sauver? C'est, en effet, généralement ce qui arrive, car il suffit d'avoir vu brûler une maison bahnar comme une torche pour comprendre que, pratiquement on n'en peut rien sauver, pas même parfois les occupants infirmes. En ce cas, répond le Bahnar, c'est sans importance car le Génie occupant le *dơmong* s'est libéré par ses propres moyens. Mais l'alliance s'en trouve pour le moins affaiblie.

2° La protection que le Génie où le *kiăk* accorde à son allié s'étend à sa maisonnée et, avec une activité qui diminue de plus en plus, à ses descendants. Il n'est

donc pas rare que de telles alliances soient renouvelées, surtout si les alliés se montrent fidèles. En cas de renouvellement, il y a un nouveau songe, sans plus.

3° Les riches ont bien plus d'alliances que les autres, car ils sont favorisés des Génies.

b. Les magiciens *bojau* bénéficients (ou en même temps maléficients), sont des alliés spéciaux des Génies. Leur œil spécial *măt bar*. L'objet-signe *gru*.

Les magiciens *bojau* de toutes catégories qui savent modifier le cours normal des choses par des procédés «miraculeux» *boweh*, sont aussi les alliés des Génies.

Ce mot *bojau* pris dans son sens le plus large s'applique à tous ceux qui disposent d'un *boweh*. Dans le langage courant, il désigne aussi bien les guérisseurs (*supra*, § 2, *c*, 2°) que les accoucheuses ou les réparateurs de gongs.

Les *bojau* dont je parle ici sont ceux qui, grâce à une initiation directe de certains Génies ou d'un autre *bojau* acquièrent le *măt bar* «l'œil double» qui leur permet de voir ce qui se passe dans le deuxième monde. On les retrouve d'une génération à l'autre dans certaines familles et s'il y a dix fois plus de magiciennes *bojau* que d'hommes, les médecins constatent parmi eux des quantités d'épileptiques. D'ailleurs, au cours de l'initiation, ils se livrent à des contorsions qui ressemblent indiscutablement à une attaque. Je parle, bien entendu, des vrais *bojau* et non de ceux qui simulent et qui sont légion.

J'ai déjà parlé en détail des *bojau* dans un article publié dans le *Bulletin de l'Institut indochinois pour l'Étude de l'Homme*, t. IV, 1941. J'ai déclaré à cette occasion que je les considérais comme alliés aux Génies. Il y a, en effet, eu alliance au cours d'un songe ou de transes, avec un Génie féminin *Yă Nôm* ou *Yă Čau*. Il y a don d'un objet-signe *gru* qui correspond au *domong* et pour lequel le *bojau* a les mêmes égards que l'on a pour le *domong*.

c. Les magiciens *bojau* dans les tribus voisines.

Chez les Sedang, c'est le Génie du tonnerre lui-même qui initie les *bojau*. Bô Brok des Sedang est en effet l'équivalent de Bok Glaih.

Chez les Jărai, il y a aussi des *bojau*. Chez les Rhade, les *mjâo* qui sont toujours bénéficients, réparent les méfaits commis par les *mtâo*, toujours maléficients. Chez les Bahnar, les Sedang et les Jărai, au contraire le *bojau* est uniquement maléficient s'il est initié par Yă Čau. S'il est initié par Yă Nôm, il est bénéficient, mais peut être aussi — d'une manière inconsciente — maléficient.

d. Les magiciens *mlai*. Les hommes-tigres *kla wir*.

Il y a aussi les *mlai*, connus surtout des Jărai. Ces magiciens ont le pouvoir de détacher leur tête qui vole et s'en va dévorer le foie de leurs ennemis. Leur origine est obscure. Une légende (d'origine jărai probablement, mais répétée par les Bahnar) lie le fait d'être *mlai* à l'existence ancienne de l'anthropophagie. D'après ce récit, seraient *mlai* les descendants des princesses *Yă Mô*, «Madame ma fille chérie (?)» et *Kô Duan* «chienne aux yeux flamboyants» à qui le clan Jărai Ropa fit manger, en les trompant, de la chair humaine pour qu'elles deviennent *mlai* et soient écartées du trône jărai. Mais le *mlai* est le *čak* des Stieng qui est terriblement craint aussi dans cette tribu; or je ne connais pas l'origine prétendue du *čak*.

Des *mlai*, il faut peut-être rapprocher les hommes-tigres *kla wir*, connus aussi pour le moins des Jărai et des Rhade. Il n'y a plus de femmes-tigres, mais dans les

légendes, apparaissent des princesses-tigres qui, elles aussi, dévoraient les hommes. On devient homme-tigre en mangeant d'un certain riz *bā brek* que personne n'est d'ailleurs capable d'identifier et qui sautille dans la marmite quand on le fait cuire. L'homme-tigre se dédouble et va dévorer ses ennemis. On en parle assez peu, beaucoup moins que des *mlai*.

e. Les Sadet.

Enfin pour être complet, il faut au moins citer les Sadet dont il ne faut pas oublier les pouvoirs magiques et qui se lient à Set, le fameux héros montagnard. Mais les Sadet sont des Jâraï. Ils sortent donc de mon sujet et je les cite ici uniquement parce que les Bahnar (surtout ceux de l'Est) révèrent ostensiblement le *Potau Puih*, le Roi du Feu.

§ 4. — Les catholiques.

L'étude des Bahnar qui sont dans une situation rituelle spéciale ne serait pas complète si j'omettais de parler des catholiques qui étaient en 1940 au nombre d'environ 25.000, habitant surtout l'Ouest et auxquels il faut ajouter environ 5.000 Sedang et Jâraï.

Le catholique bahnar m'apparaît mériter une étude, car il n'est sans doute pas dégagé de ses rites. Il les a simplement modifiés. J'étudierai le catholicisme en pays bahnar du point de vue de la doctrine et de la diffusion.

Dans l'esprit des Bahnar, l'Européen est soumis aux volontés des Génies comme quiconque. Il est riche ou pauvre, bien portant ou malade comme le Bahnar et dans les mêmes conditions que lui. Mais il a incontestablement un *ai* plus puissant que le Bahnar, il résiste mieux à certains magiciens, il détient des *pơgang* (ne seraient-ce que les véritables remèdes) inconnus dans le pays. Tout cela fait que l'Européen est, du point de vue rituel, un homme puissant. Il est donc avantageux de se rapprocher de lui, de se mêler à sa vie. Mais quand il demande aux Bahnar d'agir d'une façon absolument contraire aux rites, il se compromet sans aucun doute, et la preuve en est qu'il attrape la fièvre comme les autres. De plus, et ceci est plus grave, il compromet aussi ce faisant les Bahnar de son entourage.

a. La situation magique du missionnaire. Le dogme catholique vu par les Bahnar. Le chapelet et le scapulaire talismans.

Les missionnaires sont quelque chose de plus encore : aux yeux des Bahnar, ils ne peuvent être que des magiciens européens. Le Bahnar, très tolérant, est tout prêt à joindre N.-S. Jésus-Christ aux Génies qu'il doit révérer. Yang Sori n'est arrivé en pays Bahnar que depuis quelques siècles et a déjà fait presque oublier les Génies qui ont aussi dans leurs attributions la surveillance du maïs, de l'orge perlé, etc., c'est-à-dire, en somme, des céréales que les Bahnar devaient cultiver avant l'importation du riz. D'autre part, si bien des points de la doctrine catholique séduisent le Bahnar, il y en a cependant trois qui le gênent principalement.

1° L'interdiction de sacrifier aux Génies;

2° Le célibat des prêtres et le mépris qu'il faut avoir pour les richesses;

3° L'impossibilité d'avoir deux ou trois femmes, l'indissolubilité du mariage et l'importance attachée au péché de la chair.

L'interdiction de sacrifier aux Génies est souvent éludée. La Mission a d'ailleurs

très habilement tenté de composer avec certaines coutumes bahnar en leur permettant de célébrer des cérémonies toutes proches des cérémonies locales, mais où les invocations originales sont supprimées. Il est, en effet, des cérémonies qui sont, en même temps qu'un appel aux Génies, le moyen de remercier les voisins et amis qui vous ont aidé à faire un travail donné (édifier une maison, par exemple). Les missionnaires ont ainsi habilement évité de désorganiser la vie sociale. Mais je me garderais bien de dire jusqu'à quel point ils ont réussi à écarter les catholiques de leurs Génies. L'obligation du célibat imposée aux prêtres les a empêché d'en trouver chez les Bahnar. Cette obligation de rester célibataire leur semble excessive et antinaturelle, et lorsqu'il s'y ajoute celle de rester pauvre, ils ne se sentent absolument aucun goût pour la prêtrise. Et si les Bahnar sont loin d'avoir couramment deux femmes, ce sont justement les riches qui ne se sont pas convertis plutôt que de se séparer de leur deuxième femme.

Le missionnaire ne s'est jamais attaqué à la répartition des travaux entre les sexes, et l'atténuation des principes que l'on peut constater à ce point de vue en pays bahnar, n'a rien à voir avec la diffusion du catholicisme. Par exemple, à Pơlei Bong Mohr, village sans catholiques, les femmes vont chercher le bois à brûler suivant la tradition, tandis qu'à Pơlei Groi, village bahnar Tolo également dépourvu de catholiques, les hommes y vont tout comme les femmes (sans doute parce que le bois est rare).

Mais il y a incontestablement des villages catholiques qui, sous prétexte qu'ils sont tenus de par leur nouvelle religion à certains travaux comme l'édification d'une chapelle, etc., tentent de se dérober à des corvées traditionnelles et laissent par exemple s'effondrer leur maison commune, maintenant qu'ils ne sont plus attaqués par leurs voisins comme autrefois.

Si le missionnaire est un magicien, le chapelet, le scapulaire et la croix portée autour du cou sont des talismans tentants. Une jeune femme, non catholique, que j'ai rencontrée un jour portait une petite croix. Interrogée, elle me répondit : « C'est un bon bijou ». Mais elle ne s'est jamais convertie.

Le missionnaire, enfin, a toujours été aimé de ses fidèles (je vais en parler au paragraphe suivant). A ce point de vue, sa situation est éminente.

b. Les difficultés pratiques de la diffusion du catholicisme en pays montagnard. La Mission chargée de l'administration du pays.

La difusion du catholicisme a été étonnamment faible si l'on considère qu'en un siècle des quantités de missionnaires sont morts dans ce pays qui ne leur était pas hostile. Les raisons à mon avis en sont les suivantes :

1° Les premiers missionnaires européens qui montèrent du Delta en 1850 furent accueillis, par pur hasard en somme, par les Bahnar qui, à leur arrivée, étaient en train de disparaître, écrasés entre les Sedang et les Jărai. Ils furent, eux et les Viêtnamiens qui les accompagnaient, accueillis comme des alliés armés et puissants. C'est grâce à eux, et à eux seuls, que les Bahnar furent sauvés de l'extermination au milieu du XIXe siècle.

Mais leurs succès (les succès militaires plus encore que les autres) en pays bahnar et en pays sedang du Sud en firent les ennemis des Jărai. Quand bien des années plus tard, vers 1890-1900, ils tentèrent de se rapprocher d'eux, les Jărai ne les considérèrent jamais du même œil que l'avaient fait les Bahnar. *A priori* d'ailleurs, ces derniers étaient bien plus hostiles que les Bahnar ou les Sedang aux préceptes de la religion catholique concernant la chasteté. Je crois cependant que c'est le fait de l'installation des missionnaires en pays bahnar qui empêcha avant tout les Jărai de les accueillir comme l'avaient fait les Bahnar.

2° Quand les missionnaires furent installés depuis plusieurs années en pays bahnar et sedang, ils s'aperçurent que, malgré leurs tournées, s'ils trouvaient des fidèles dans le village où ils résidaient, voire dans le *toring* correspondant, ils n'en trouvaient point hors du *toring*.

Le Père Guerlach reconnaît combien les missionnaires de l'époque se heurtèrent à cette opposition des villages. Ceux où ils résidaient étaient fiers de les avoir parmi eux, et prêts à céder sur bien des points pour en être aidés et protégés (soins aux malades, apport des graines et de semences, etc.). Le missionnaire était aussi précieux, pour tout dire, quand il s'agissait de courir des risques nouveaux. C'est lui qui allait en tête et les Bahnar couraient ainsi moins de risques, rituels ou autres. Mais les autres villages étaient jaloux. Ils n'avaient, en tout cas, pas les mêmes raisons de bien les accueillir. D'ailleurs, les chrétientés, les villages catholiques et l'entourage viêtnamien des missionnaires, devenaient progressivement arrogants, ce qui indisposait leurs voisins.

Les conséquences de cet état de choses étaient graves du point de vue de la diffusion du catholicisme. En 1892, le Père Guerlach tenta d'y remédier. La Mission adopta trois solutions : elle fit monter en pays bahnar des prêtres viêtnamiens faute de disposer de missionnaires français en nombre suffisant. Elle accéléra la montée des Viêtnamiens catholiques et favorisa leurs mariages avec les Montagnards. Enfin, elle instaura les cathéchistes dont je parle plus bas.

Ce plan d'action a été exposé dans une brochure peu connue du Père Kemlin éditée à Qui-nhon en 1904. Mais d'une part les prêtres viêtnamiens furent accueillis autant comme Viêtnamiens que comme prêtres, et surtout il n'y eut jamais ce métissage viêtnamien-bahnar ou viêtnamien-«moi» sur lequel comptait la Mission (et aussi l'Administration française), ce qui aurait résolu bien des problèmes d'ordre politique.

3° L'enthousiasme des Bahnar diminua aussi à mesure que les missionnaires leur demandèrent un effort plus grand : construire des chapelles, assister aux offices et s'abstenir d'aller aux fêtes rituelles.

4° Il y eut encore quelque chose de plus grave. En installant des catéchistes, les missionnaires indisposèrent les chefs et les anciens. Ces catéchistes, en principe chargés de veiller à ce que les catholiques soient fidèles aux offices, s'arrogèrent — ou se virent confier — des attributions d'ordre tout différent, d'autant plus que la Mission détint depuis son arrivée en pays bahnar, et jusqu'en 1904, les pouvoirs politique et administratif. Le pouvoir administratif lui fut d'ailleurs officiellement octroyé par le Commandant supérieur du Bas-Laos dont le Kontum dépendait alors, de 1898 à 1904.

Cet état de choses permettait à la Mission de favoriser sur le plan pratique (redevances, etc.), les villages catholiques, mais il indisposait contre elle les anciens des villages non convertis.

En même temps, et plus que les anciens encore, la Mission eut comme ennemis les magiciens de toutes sortes, car elle s'attaqua à eux d'autant plus vigoureusement qu'ils représentaient, à ses yeux, les «prêtres» du paganisme local, et qu'elle dévoilait nombre des «trucs» qu'ils employaient.

5° A dater de 1904 l'autorité française fut représentée en pays bahnar par un fonctionnaire de l'Administration. La Mission dut, dès lors, borner sa propagande au spirituel. Cela lui nuisit auprès de bien des Bahnar pour qui la notion de pouvoir se conçoit mal sans la possibilité d'accorder des faveurs sur le plan matériel. Or, ces faveurs, la Mission ne pouvait désormais plus les accorder. Les anciens des villages non catholiques virent dès lors leur autorité s'affermir et les villages, n'ayant plus d'intérêt à se convertir, hésitèrent de plus en plus à le faire.

Les nombreux villages viêtnamiens catholiques que la Mission avait fait s'installer dans le Haut-Pays avaient eu la mauvaise idée de choisir, pour se fixer, des fonds de vallée qu'aucun Montagnard ne leur avait disputé. Ces villages disparurent pratiquement, minés par le paludisme, et au début du XX[e] siècle, il n'en restait plus guère.

Pour tenter de conclure objectivement, je dirai que la Mission a vu ses efforts contrecarrés, moins par la croyance ou l'intolérance des Bahnar que par certaines formes de leur organisation sociale. L'autorité politique qu'elle exerça, la puissance militaire dont elle disposa l'aidèrent en certains cas, mais lui nuisit dans d'autres. L'échec de la tentative de métissage viêtnamien-bahnar, les abus commis en certaines régions par des Viêtnamiens catholiques se sachant protégés par la Mission eurent enfin pour elle de graves conséquences.

Ceci ne veut pas dire que la Mission n'a rien accompli dans le pays. Il serait aussi injuste qu'absurde de nier que son œuvre a été considérable. Mais je ne pourrais en parler en détail sans sortir de mon sujet.

CHAPITRE VII

L'unité sociale, le ménage

§ I. — Le ménage. La maison.

a. Le ménage et les mots qui le désignent.

Le ménage bahnar, composé du mari *klo* et de la femme *akan*, est le *uň dak* « feu et eau »; *uň tonuh* « feu et cendre »; *uň om, uň gŏ* « feu et marmite »; *gŏ pənoi* « marmite et bâtonnet »; *ông mai* « gendre et bru »; *lăm* « chambrée »; *tonuh uň* « gens autour du foyer », etc.

Toutes ces expressions symboliques sont caractéristiques de l'idée que les Bahnar se font du ménage *klo akan* litt. « mari-femme » qui, désuni, semble « ... un panier de bât qui tombe à l'eau tandis que le cheval bâté se sauve en brousse... ». C'est aussi : « ... d'un côté... la soie d'un couteau et de l'autre la lame », ou encore : « ... le manche du couteau à droite et la lame à gauche ».

Ce ménage est installé dans sa maison *hnam* où se groupe la maisonnée *hnam dəno* composée des époux, de leurs enfants et des domestiques. Les deux époux s'y associent pour y célébrer le culte. Les activités du ménage, les responsabilités et les prérogatives que les époux se partagent m'apparaissent primordiales. Nul ne peut intervenir dans la vie intérieure de la maison tant que l'ordre public n'en est pas troublé, ni s'occuper de l'usage que le ménage fait de ses biens, en aucune circonstance et aussi longtemps que le ménage n'est pas dissous (*infra*, chap. VII, § 7).

Il m'apparaît que le ménage est l'unité sociale la plus nette en pays bahnar où le rôle de la famille a par contre singulièrement diminué, certainement depuis longtemps déjà.

Voilà ce que je me propose de démontrer dans les chapitres qui suivent, les six chapitres précédents n'étant pour ainsi dire qu'une introduction dans laquelle j'ai exposé ce qui était nécessaire à la compréhension de mon sujet.

b. Le ménage en formation. Les appellations dans le ménage. Le va-et-vient du ménage chez les beaux-parents.

A proprement parler, le ménage n'est pas constitué dès la célébration du mariage.

Pendant quelques mois au moins, et plus souvent pendant deux ou trois ans, il est encore sous la tutelle des parents des deux époux, il est encore « en apprentissage », alors qu'il vit chez le père du mari et chez le père de la femme *tŏk rong ngir*, montant dans une maison puis dans l'autre, faisant un va-et-vient, occupant provisoirement un foyer dans l'une puis dans l'autre, revenant dans la première maison, et participant à la mise en valeur des champs de l'une ou de l'autre sans que rien ne règle l'ordre, l'horaire et la durée de ces va-et-vient.

A un moment donné naît le premier enfant. Dès lors, la jeune épousée n'est plus pour son mari *adruh iň* « ma jeune fille », « ma fillette », elle devient *akan iň* « mon épouse », le ménage n'est plus un couple de célibataires *oei həpuol*. Les époux appellent leurs beaux-parents *Bok* « grand-père » et *Yă* « grand-mère », alors que dans l'Ouest

ils les appelaient jusque-là *Met* « oncle » et *Yang* « tante », et dans l'Est *Bă* « père » et *Mă* « mère ». Les beaux-parents n'appellent plus le jeune époux *ang* « gendre » et la jeune femme *mai* « bru », mais *Bă Pôm* « père de Pôm » et *Mê Pôm* « mère de Pôm », quel que soit le sexe du premier enfant Pôm. Si Pôm vient à mourir, ses parents seront nommés *Bă Bar* et *Mê Bar* du nom du deuxième enfant *Bar*.

Le jeune ménage poursuit son va-et-vient jusqu'au jour où il est capable d'agir par lui seul.

Mais, et c'est là un détail important, si, pour une raison ou pour une autre (par exemple si l'un des jeunes mariés est orphelin), le nouveau ménage dispose d'une maison en bon état, il peut s'y installer au plus tôt sans jamais faire de va-et-vient. Cette maison qu'il occupe peut fort bien provenir de la famille de la jeune femme.

Si le jeune ménage ne dispose d'aucune installation, ou seulement d'une maison si délabrée qu'on l'a donnée à un vieux parent pauvre, il fait ce va-et-vient, pendant lequel la jeune épouse a en somme la vie belle sauf discussions avec les beaux-parents qui commencent parfois dès ce moment-là). Quand le jeune ménage tarde à s'installer chez lui, les grands-parents lui font sentir qu'il « devient encombrant lui et ses enfants » (*sic*).

Si incomplets qu'ils soient en général, les renseignements dont nous disposons sur les autres tribus me font douter qu'il y ait ailleurs de jeunes couples disposant d'une installation aussi indépendante et qui, en fait, risquent d'être un beau jour mis à la porte par leurs parents.

c. La maison : détails de l'installation. La maison dans d'autres tribus montagnardes. La maisonnée. Les mariages mixtes Bahnar-Sedang et Bahnar-Jărai.

La maison, qui mesure de 10 à 15 mètres sur 3 à 4 mètres, s'étale sensiblement dans la direction Est-Ouest. Une avancée déborde de la façade principale sud. La maison est construite sur pilotis et la position qu'occupe l'échalier mobile permettant d'y accéder indique à tous, seraient-ils de la famille ou du village, si le ménage autorise ou non qu'on y pénètre.

A droite (côté Est), couchent les parents et les bébés, le plus souvent dans une chambre *lăm*. Au centre, en face de la porte principale, il y a la pièce de réception *hangao* où couchent les grandes filles. A gauche (côté ouest), dans une autre chambre couchent les petits garçons et, éventuellement, les domestiques des familles riches. On installera à l'Ouest, plus tard et provisoirement, les ménages des fils et des filles de la maison qui feront le *rong ngir*. On fera là aussi une chambre supplémentaire pour la femme de second rang *akan goi* (par opposition à la première *akan tom*) si le mari en prend une. Ainsi, le côté Est de la maison est réservé au ménage. Autrefois on faisait à l'Est deux chambres : l'une pour le mari, l'autre pour la première femme et le mari faisait venir dans sa chambre celle de ses épouses avec laquelle il couchait (au moins une partie de la nuit). Actuellement, le mari et l'*akan tom* couchent sur la même natte jusqu'à la naissance du premier enfant, puis de part et d'autre du foyer, sans tenir compte d'une orientation quelconque. Ils se rejoignent momentanément sur la même natte. Le mari va rejoindre chez elle l'*akan goi* quand il en a une.

Les Jărai occupent leur chambre de la même façon, mais couchent à l'Ouest. Cependant, chez les Bahnar de Kon Mahar tout comme chez les Sedang, les époux couchent sur la même natte jusqu'à la mort.

A chaque poste de couchage correspond un foyer, un par *lăm* au moins. Toute maison bahnar en compte donc au moins trois.

Quels que soient les plans des maisons bahnar, modifiés dans les détails, soit par manque de matériaux (chez certains Golar on n'a que des bambous), soit parce que dans certaines familles les enfants sont excessivement nombreux, ou encore parce qu'on a recueilli une vieille sœur, des cousines pauvres, etc., le principe reste le même : à l'Est les parents, au centre les jeunes filles (et la vieille sœur recueillie par exemple), à l'Ouest les petits garçons et les domestiques.

Partout, chez les Montagnards, la maison constitue un refuge dont les occupants jouissent de droits spéciaux. Chez les Stieng, on peut blesser et même tuer sans grand risque l'étranger qui a pénétré dans une maison contre le gré de ses occupants. Mais ce droit qui existe aussi chez les Bahnar (bien réduit de nos jours évidemment), y est alors exercé non plus par toute une famille mais seulement par un ménage, et à l'égard de toute autre personne, ce qui fait d'ailleurs qu'il l'est avec plus de rigueur encore.

Parmi les tribus (d'ailleurs très dégénérées), qu'a vues le très regretté jeune savant J. H. Hoffet au Nord du Kontum, il ne semble pas qu'il existe de maisons sous l'autorité d'un ménage, mais je ne puis l'affirmer, faute de documents suffisants.

Même s'il y en avait, cela ne suffirait pas à établir cette indépendance relative, cette autonomie du ménage qui existe, à mon avis, chez les Bahnar et où le couple a non seulement sa maison, mais ses biens propres (alors que la famille n'en a point) et son propre champ.

La maisonnée *hnam dəno* est un groupe constitué par tous les occupants : les parents, les enfants (y compris les garçons qui couchent à la maison commune), les domestiques, rarement un vieux parent recueilli et les « engagés » *dik*. Mais l'*akan tom* et le *bok tom* sont toujours le mari et la femme, même si le parent plus âgé se trouve être une vieille tante. Les membres de la maisonnée travaillent pour le ménage d'abord, et ensuite seulement, s'ils en ont l'envie et le temps, pour eux-mêmes. C'est le cas par exemple du *dik* qui peut cultiver son petit champ. C'est aussi le cas du jeune ménage en va-et-vient qui prépare son premier champ, au moins dans les mois qui précèdent son installation. Au point de vue rituel, la maisonnée constitue un tout au nom duquel le *bok tom* ou l'*akan tom* sacrifie, suivi des autres occupants.

La maisonnée détient les outils et les ustensiles qui s'y trouvent. Dès qu'ils sont usagés ils n'en doivent plus sortir. Le fait pour un membre de la maisonnée de la quitter en emportant des ustensiles usagés *ñak kədum ñak kədom* constitue une faute *yoč*.

Quand il y a mariage bahnar-sedang, le jeune ménage s'installe toujours dans le village du père du mari, soit dans une maison qu'il construit (si le village est bahnar), soit dans la maison de famille (dans un village sedang). Quand un mariage bahnar-jărai est célébré, le jeune ménage choisit entre le statut de l'une ou de l'autre tribu, le mari bahnar ayant intérêt à choisir le statut jărai s'il est plus pauvre que sa femme. Ces ménages mixtes ne peuvent donc guère choisir le village où ils s'installent. Lorsque les jeunes époux sont deux Bahnar, au contraire, ils sont bien plus libres de leur choix. Le village où ce ménage s'installe normalement est bien celui des parents du mari, mais par simple choix car, sans avoir à en référer à quiconque, il peut, soit dès le début, soit à un moment quelconque, s'installer ailleurs et dans n'importe quel village où il compte trouver des appuis. La famille ne pourra intervenir autrement que par persuasion pour guider ce choix.

Dès que cette installation est faite, le ménage est formé et indépendant. Il accueille les gens de l'extérieur ou « s'interdit » comme le peut faire un village, tandis que la famille est sans local ni biens communs, qu'elle n'accueille ou n'interdit jamais

en même temps les diverses maisons que ses membres occupent (sauf en certains cas et dans une certaine mesure lors du décès de l'un de ses membres très connus) et qu'elle ne se regroupe pas non plus pour mettre un ou plusieurs champs en valeur.

§ 2. — La constitution du ménage. Les fiançailles, le mariage.

a. Les interdits empêchant la conclusion des fiançailles. Le consentement des père et mère.

Seul le mariage de premier rang est à l'origine de la constitution du ménage. Un célibataire, un veuf, un divorcé ne peuvent contracter de mariage de second rang. C'est là une différence essentielle entre l'homme et la femme qui, elle, peut être épousée soit comme femme de premier rang, soit comme femme de second rang.

Le mariage peut être célébré quand chacun des futurs répond aux conditions suivantes :

1° Ils sont d'âge à cultiver un champ (15 à 16 ans). Personne ne le fera pour eux, et ils ne pourraient vivre en aidant à cultiver un champ familial qui n'existe pas. Le va-et-vient dure parfois justement parce que les époux sont très jeunes;

2° Ils doivent obtenir le consentement de leurs pères et mères. Si ceux-ci sont morts aucun consentement n'est exigé, même pas des grands-parents. Le mariage ne regarde plus personne. Ceci constitue une grosse différence avec les Jàrai ou les Rhade. Le consentement n'est pas exigé non plus quand le futur est un veuf, une veuve ou un homme de plus de trente ans environ. Pour une jeune fille, il reste obligatoire pour un premier mariage, même si elle a dépassé trente ans.

3° Il n'existe pas entre les futurs de liens de parenté ou autres empêchant le mariage. Je parlerai en détail de cette question au chapitre IX, § 2, *b*, 3°.

Mais il n'existe rien chez les Bahnar qui corresponde aux unions préférentielles sous aucune forme. Rien non plus qui ressemble aux fiançailles ou aux mariages d'enfants. On se marie dans le village ou hors du village. Dès que le mariage n'est plus interdit, il est permis. Même le consentement des parents est en fait devenu une pure formalité, car les futurs que l'on veut séparer autrement que par persuasion risquent de se suicider. Comme certains l'ont fait, il y a quelques années encore, on n'est pas près de l'oublier.

b. La cour aux jeunes filles. Les fiançailles. Gestes d'aveu. Rupture des fiançailles.

Le ménage s'ébauche dès le moment où le garçon, qui est à la maison commune depuis qu'il est d'âge à cultiver un champ, commence à faire la cour aux jeunes filles. La journée, il les aide dans leurs travaux, il coupe leur bois à brûler, par exemple (mais ne le porte pas), il participe à la cueillette, etc. La nuit, il va leur conter fleurette chez leurs parents. Le jeune homme à cette époque de sa vie soigne sa tenue : il fait *glăk* surtout aux fêtes. La jeune fille tient plutôt à montrer ses qualités de bonne ménagère; elle empile des monceaux de bûches sous la maison de ses parents et pile vigoureusement le paddy chaque matin.

Ni les uns ni les autres ne restent vierges, en général, et ils n'épouseront pas forcément celui ou celle avec qui ils auront eu des rapports, d'ailleurs très discrets et seulement en brousse. Mais quand une fille est enceinte, il est bien rare qu'elle ne soit pas épousée par son amant (éventuellement comme femme de second rang si son amant est déjà marié). La fille peut d'ailleurs refuser cette «réparation»

(voir *infra*, § 8, *b*, 2°). Elle le fait rarement quand son amant est célibataire, ou quand la première femme de son amant marié ayant obtenu le divorce, de ce chef elle peut être épousée comme femme de premier rang.

Les fiançailles au cours desquelles les deux jeunes gens échangent leurs colliers n'est pas une grande cérémonie comme chez les Jărai. Dès lors, la jeune fille n'accepte plus que les visites de son seul fiancé, mais elle s'applique à aiguiller ceux des jeunes gens qu'elle a dû refuser et à qui elle veut du bien vers ses amies ou ses sœurs.

L'initiative des fiançailles revient aussi bien à la fille qu'au garçon. En général, c'est le plus riche qui fait entamer les démarches. Il existe des gestes par lesquels le jeune homme peut marquer en public à une jeune fille son désir de l'épouser, par exemple, en lui offrant du tabac. La jeune fille en fait autant en lui dénouant son turban (ce qui est aussi un geste d'amants) ou en le bourrant de coups amicaux, en le griffant à la figure, etc. Mais on peut toujours se dérober, aussi ces gestes ne sont-ils guère risqués que lorsqu'on sait qu'ils seront bien accueillis.

Il n'y a donc pas chez les Bahnar, comme cela existe dans d'autres tribus, de fiançailles systématiquement amorcées ou proposées par l'une ou l'autre des familles.

Les fiançailles peuvent aussi être rompues par l'un ou l'autre des fiancés, soit par simple caprice ce qui entraîne payement d'une légère indemnité, soit parce que l'un des fiancés se montre infidèle. La liberté dont les jeunes gens jouissent en fait, à condition de ne pas provoquer de scandale, cesse au moment des fiançailles.

Le mariage n'est pas précédé d'un essai comme cela se passe, pour le moins, chez les Jărai Pơlei Tell du Sud-Sud-Est de Kontum (chap. x, § 2). Le futur ne va pas non plus « faire le gendre » chez les parents de sa fiancée. Il n'existe pas, même sous forme symbolique, de dot dans aucun sens. C'est le père du jeune mari qui lui prête les animaux dont il peut avoir besoin pour se mettre en ménage quand c'est nécessaire, et il s'agit d'une avance.

c. Le mariage de premier rang. La demande. La célébration. L'alliance des proches de chacun des futurs. La consommation du mariage.

Le mariage, obligatoirement de premier rang, succède aux fiançailles.

Il faut y distinguer quatre phases successives :

1° Les démarches faites par des hommes qui sont les démarcheurs *de bu pơm trơng*, au cours desquelles on discute des conditions pratiques de la célébration du mariage. Dans cette tribu de tradition orale, chacun des époux pourra disposer ultérieurement de ses démarcheurs, qui ont été les témoins du mariage et savent ce dont chacun d'eux disposait alors, s'ils avaient reçu des prêts de leurs parents, etc., ceci pour régler éventuellement une discussion ou une séparation. Il n'y a pas, en effet, chez les Bahnar, de reprises de biens systématiques comme dans les tribus rhade ou köho, par exemple. Chez les Jărai et les Sedang, la situation est la même que chez les Bahnar.

2° Le mariage est célébré indifféremment dans l'une ou l'autre des familles, à frais communs ou aux frais de la plus riche.

La cérémonie proprement dite se déroule comme suit : les démarcheurs demandent aux Génies (à tous les Génies sans en dénommer aucun), de protéger le jeune couple. Ils boivent alors au tube dans une jarre où le jeune couple boit à son tour. Chez les Bahnar de l'Ouest le fiancé boit le premier, dans l'Est c'est le contraire. Puis les démarcheurs donnent une cuisse de poulet au fiancé et à la fiancée qui les échangent, les mangent et boivent encore à la jarre, toujours au même tube. Assistent aussi obligatoirement au mariage, des garçons d'honneurs du fiancé *dam tơdua*

kodrang et des filles d'honneur de la fiancée *dam todua drakan*, ce qui signifie « jeunes gens du groupe du jeune homme » et « jeunes filles du groupe de la jeune fille ». Ces jeunes gens ne sont pas forcément de la famille de l'un ou de l'autre. Leur rôle n'est que de boire à la jarre du mariage.

3° A ce moment-là — et ce détail est, je crois, très important —, les membres de chacune des deux familles contractent une alliance globale *krao pô čŏ băn toan kon*, c'est-à-dire « contracter alliance et amitié pour se lier comme des *băn*, parce que les (familles) se sont donné l'une à l'autre un enfant ». Le mot *băn* se dit de deux hommes qui ont épousé les deux sœurs, ou de deux femmes qui ont épousé les deux frères.

A mon avis, cette alliance (dont je voudrais bien savoir s'il en existe l'équivalent ailleurs), est pratiquée entre deux familles que le mariage n'a pas liées *ipso facto*. J'ajoute qu'elle n'est pas contractée lors d'un mariage de second rang et que ses conséquences pratiques équivalent à l'alliance d'amitié, mais sont bien inférieures à l'alliance *bă kon* (chap. XI, § 1, *a*).

Elle marque cependant certainement, tout comme le *gai adro* (cf. *infra*, § 7 *e*) que le Bahnar a connu autrefois, non pas le mariage de deux individus, comme je prétends que c'est le cas maintenant, mais celui de deux familles.

Je note enfin qu'aucune des deux familles n'a le droit, autrement que par abus (*infra*, § 4, *a*) d'intervenir dans la vie du ménage constitué.

4° La célébration du mariage est une chose, sa consommation en est une autre.

Le soir du mariage, les démarcheurs accompagnent les époux dans la maison où ils s'installent au début et étalent la natte conjugale. Les demoiselles d'honneur ont faire cuire du riz et un poulet au foyer de la chambre nuptiale. Les époux échangent encore une cuisse de poulet et une bouteille de riz, puis on les laisse seuls.

Mais ainsi que je l'ai dit au chapitre II, § 7, ils ne couchent pas ensemble pendant sept ou huit nuits. Dès le lendemain matin, ils vont seuls à la pêche au panier et la femme entre dans l'eau pour recueillir un petit poisson ou un crustacé quelconque qu'ils se partageront afin que *klo akan oei rongop thoi dak* « les époux restent doux (en un ensemble faste) comme l'eau ».

d. Il n'y a ni fiançailles, ni mariages d'enfants chez les Bahnar. Le mariage de second rang.

J'ai dit que chez les Bahnar rien n'existait qui puisse se comparer aux mariages d'enfants que l'on trouve encore chez les Rhade ou les Mă par exemple (avec toutes leurs conséquences). Chez les Jarai, qui sont, si je puis dire à mi-chemin, on trouve des fiançailles d'enfants.

Il est permis au Bahnar, dès qu'il a une femme de premier rang, d'en prendre une seconde, voire une troisième. Il lui faut pour cela obtenir l'autorisation de sa première femme (mais de nul autre) et lui payer à elle personnellement une indemnité relativement lourde.

Une femme de second rang ne devient pas automatiquement femme de premier rang à la mort de la première. Il faudrait en théorie célébrer un mariage de premier rang que l'on ne célèbre pratiquement jamais. Personne n'y verrait un changement de situation pratique, même pas les enfants qui sont tous sur le même pied dans la maison.

La célébration d'un mariage de second rang est identique à celle d'un mariage de premie rang, sauf l'alliance des deux familles qui n'a pas lieu. Le nombre des invités et celui des bêtes abattues diffèrent également. On diminue les frais.

e. Allusion aux § 7 et 8 *infra*.

J'étudie aux paragraphes 7 et 8 de ce chapitre les incidents qui peuvent surgir dans le ménage, leurs conséquences et la dissociation du ménage par le divorce, la mort, etc.

§ 3. — Les enfants du ménage.

a. La grossesse. Les interdits concernant le mari et la femme enceinte. Récit détaillé d'une purification.

Le ménage bahnar a des enfants (contrairement à d'autres tribus montagnardes). Le premier naît en général un an après le mariage. Le ménage commence dès lors à se constituer et les relations intimes des époux n'en deviennent généralement pas plus espacées.

L'enfant peut d'ailleurs naître dans les neuf premiers mois et le mari en est alors le père légal. Nul n'émet de prétentions sur cet enfant, aucune famille ne fait valoir de droits. Le mari l'endosse, « chacun en se mariant sait ce qu'il fait ». Il ne faut pas voir là une méconnaissance des lois de la conception, car j'ai déjà dit plus haut que les Bahnar en avaient une idée assez précise (chap. II, § 7, *a*). Les femmes et les filles bahnar, d'autre part, contrairement à certaines de leurs voisines (chap. II, § 7, *g*) ne cherchent pas à éviter un enfant. Les femmes bahnar tolo et bahnar golar, en relations courantes avec les Jărai, en obtiendraient parfois des abortifs, dit-on. Quant aux autres, celles de l'Ouest surtout, elles ne savent guère qu'exercer des pressions sur le ventre, y casser du bois à brûler, ou sauter du haut de l'avancée. Elles répugnent toutes à le faire, craignant d'en mourir ou d'avoir de ce fait deux jumeaux (en cassant le fœtus en deux). Bref, dans la tribu on ne pratique pas l'avortement.

Durant la grossesse, le ménage respecte de nombreux interdits :

J'ai dit au chapitre II, § 6, *a* que la femme s'abstenait alors de certains mets. Il existe en plus des séries de gestes interdits. Ni l'homme, ni la femme ne peuvent faire de peinture, ni creuser, ni boucher un trou. La femme peut assister à n'importe quel spectacle, regarder ce qu'elle veut, mais elle ne peut ni faire un nœud, ni introduire la main dans un goulot ou dans une nasse. Elle peut tisser, faire des marmites, mais pas de figurines de cire. Après s'être servi d'un vêtement ou d'un tissu, elle ne doit plus les remettre dans un tube ou dans une hotte. Elle doit coucher sans *ao* (pour ne pas étouffer l'enfant). C'est ainsi que l'on évite nombre d'accidents à la délivrance. On satisfait aux envies *ro'hu* de la femme enceinte, sauf si elles portent sur des interdits de nourriture.

Si pendant la grossesse, un arc-en-ciel apparaît, semblant couvrir *kluh* la maison où loge le ménage, c'est signe que des Mânes récents, donc très dangereux, dont l'arc-en-ciel est une manifestation, viennent boire chez le ménage. Il faut aussitôt se mettre en règle pour éviter que la femme ne meure de male-mort. On convoque, à cet effet, une guérisseuse ou une magicienne *bojau*.

Dans l'Ouest où la tradition s'est le mieux maintenue, la *bojau* se fait apporter deux *khăn* un *köpen*, un *haban* blancs, sans aucune broderie, c'est-à-dire des vêtements de deuil. Tout le village ainsi que les deux époux vont au fleuve. Les gens du village se contentent de se mouiller les pieds, mais les deux époux y entrent jusqu'aux cuisses, ne gardant sur eux que leur *köpen* et leur *haban*. La *bojau* asperge le couple

par derrière avec des feuilis de bambou *pole* et de *bäng* (plante non identifiée), tout en prononçant l'invocation suivante :

« Il faut que les Mânes récents sortent absolument (d'ici vous laissant) vivre, vous compléter (l'un l'autre) ; il faut qu'ils partent vers l'embouchure (du fleuve) ».

Puis les deux époux jettent leur vêtements et mettent les vêtements blancs. On les emporte chez eux, un homme portant le mari et une femme son épouse. Toute la nuit qui suit on boit et on mange un cochon. On s'abstient de dormir de peur que les Mânes ne viennent encore rendre visite au ménage. Puis, pendant cinq jours, le ménage s'abstient de boire dans des jarres rouges et de manger de la viande de bêtes au pelage roux, car le rouge est la couleur des Mânes récents.

Dans l'Est, où la tradition s'est moins bien maintenue, on ne fait plus que se mouiller les pieds dans le fleuve. On ne porte plus les époux quand ils rentrent chez eux et on peut dormir la nuit après avoir bu et mangé. Tout le reste de la purification se passe comme dans l'Ouest. J'ai donné cette coutume en détail car elle montre, en une occasion précise, l'attitude du mari qui, s'il ignore la couvade, ne peut se désintéresser de la grossesse de sa femme.

Dès le deuxième ou le troisième mois, la femme connaît à un mois près la date de sa délivrance. Aucun sacrifice ne précède celle-ci, même quand la grossesse a été mauvaise à un point de vue quelconque. Mais si l'accouchement se révèle difficile, le mari fait en général un vœu.

b. L'accouchement. L'enfant normal, l'infirme, les jumeaux. Au *hlôm don* seulement l'enfant devient un être humain.

L'épouse accouche à la maison, tandis que la fille-mère va accoucher en brousse afin de ne pas souiller la maison de ses parents. Elle est d'ailleurs tout aussi bien aidée qu'une épouse et rentre chez ses parents quelques heures plus tard. Une femme souille tout autant la maison d'autrui en y accouchant inopinément, mais on ne l'expulse pas. Elle devra seulement payer les frais de la purification. On ne fait pas pour l'accouchée d'abri de feuillage dans la maison comme chez les Mä B'sre, ou un abri en dehors de la maison comme chez les Mnong Ba Don.

Au moment de l'accouchement, la femme s'accroupit à côté de son foyer où l'on entretient un gros feu. Elle est assistée par une sage-femme *bojau drakan* et par les matrones du voisinage. La *bojau drakan* n'est qu'une simple accoucheuse qui ne dispose d'aucune connaissance magique. Il n'y a pas d'accoucheurs comme chez les Kôho. Pendant l'accouchement, le mari et les petits garçons restent à la maison, le mari n'est pas tenu de rester aux pieds de sa femme comme chez les Mä B'sre. Les grands garçons ne quittent cependant pas la maison commune aussi longtemps que leur mère n'est pas délivrée.

Le mari n'intervient pas pendant l'accouchement mais si, après un ou deux jours d'effort, la délivrance n'a pas eu lieu, il convie les membres de la famillle proche *ñong oh* de sa femme qui habitent à proximité, pour les prier de donner leur avis sur ce que peut être le montant de la dette de son ménage envers les Génies qui empêchent sa femme d'accoucher.

Après la délivrance, l'enfant est aussitôt lavé, le sol est nettoyé par les femmes présentes seules. C'est aussi l'une de ces femmes qui va enterrer le placenta, le cordon et le couteau de bambou qui a servi à le couper. Cet enfouissement se fait derrière la maison, du côté du Nord.

L'accouchement terminé, l'accoucheuse et ses aides vont se purifier par un bain, chacune d'elles porte alors un collier en écorce de *topel* et en feuilles de *moñal* qui sont des plantes purificatrices non identifiées.

Le bébé n'est alors qu'une «larve», qu'un «avorton»; c'est une «chenille» *hodrong*, un «grillon»; il y a quelque «analogie entre lui et le perroquet, entre lui et le singe».

Chez les Bahnar on ne voit pas d'hommes ou de femmes qui soient visiblement infirmes de naissance. Quand on les interroge sur ce point, ils répondent que de tels êtres ne peuvent pas vivre. En réalité, on laisse mourir de faim les malvenus.

Les jumeaux sont très rares, l'aîné est celui qui voit le jour le premier. On les a presque partout tués autrefois en pays montagnard. Aujourd'hui, dans l'Est surtout, on ne craint guère que la naissance de jumeaux de sexe différent qui ont vécu, nus et ensemble dans le ventre de leur mère.

Le bébé ne devient un être humain *jing bongai* que lorsqu'une femme qui est l'accoucheuse dans l'Ouest et la mère (imitée ensuite par le mari) dans l'Est, lui a soufflé dans l'oreille *don* (mot qui signifie aussi entendement) et déclare sans invoquer d'ailleurs aucun Génie : «Je souffle dans ton oreille (... ou je te communique l'entendement) à toi... un tel, il faut que tu sois...». Vient ensuite toute une liste de qualités et d'aptitudes que l'on souhaite à l'enfant et qui diffèrent quelque peu selon son sexe. Dès lors, l'enfant dénommé est un être humain et s'il vient à mourir il sera enterré cérémoniellement et non pas enfoui sans plus.

c. Le nom. Les noms assonancés des frères et sœurs, les homonymes.

L'enfant, dès sa naissance, a reçu un premier nom pour éviter qu'un Génie méchant ne lui en donne un, ce qui lui préparerait un destin funeste. Le plus souvent, l'enfant ne reçoit son véritable nom *măt topa* qu'au *hlôm don*. Le mari participe comme sa femme au choix du nom qui ne regarde qu'eux deux. Si les parents ne se sont pas mis d'accord à la naissance, ils donnent à l'enfant, jusqu'au *hlôm don*, un nom tel que «ver de terre», «marmite fêlée», etc., qui incite les Génies à se tenir à l'écart.

Le Bahnar ne porte qu'un nom (cf. chap. II, § 9) qui n'indique en rien ni son sexe, ni la famille à laquelle il appartient. Si le nom du bébé peut être assonancé à celui d'un parent mort ou vivant, à celui d'un habitant du village ou d'un ami, il ne sera jamais identique.

Très fréquemment, les noms des enfants successifs du ménage sont assonancés à la mode bahnar : Giơ, Giam, Giul, etc., quel que soit leur sexe. On peut comparer à cette règle celle analogue, suivie par les Jărai chez qui les frères et sœurs s'appellent *Giơ, Liơ, Piơ*, etc.

Cette coutume a pour but d'assurer aux enfants successifs une chance, un sort analogue. On change la série si l'un d'eux n'est pas bien portant et, de toute façon quand trois ou quatre enfants successifs ont reçu des noms quasi homonymes.

Si, pour des raisons de santé, on procède à l'alliance *to pôk* (chap. XI, § 1, *e*) la femme qui devient «mère-alliée» de l'enfant lui donne obligatoirement un nouveau nom assonancé à celui d'un de ses enfants ou de son mari, mais pas au sien propre.

Deux personnes peuvent donc porter le même nom, être *glé*, dans deux villages différents, et parfois dans une même famille (lointaine). Il y a ainsi des rencontres de nom en cas de mariage. Dans l'Ouest, quand l'un des futurs a un nom homonyme de celui de l'un des membres de la famille proche de l'autre, il doit changer de nom avant qu'il soit procédé au mariage. Dans l'Est, on change de nom dans les mêmes conditions, même si les deux noms ne sont que quasi homonymes.

d. La vie du petit enfant jusqu'à ce qu'il entre à la maison commune ou se fasse faire la cour. L'arasement des dents. (Voir chap. II, § 3, *b.*)

Chacun des enfants n'est guère sevré qu'à la naissance du suivant. Il joue avec les garçons et les filles de son âge sans qu'il soit tenu compte d'aucune restriction. Mais, bien vite, filles et garçons commencent à garder les buffles après s'être occupés de la basse-cour dès l'âge de quatre ou cinq ans. Peu à peu, le garçon aide son père dans la mesure de ses moyens, tandis que la fille aide sa mère et la suit. Il ne faudrait pas voir là le désir de séparer les filles des garçons qui ont, au contraire, à tout âge, de multiples occasions de se réunir.

Vers quatorze ou quinze ans, les filles et les garçons se font araser les dents (chap. II, § 3, *b*). Cette opération a lieu sans aucune formalité de même que lorsque, vers deux ans, l'enfant avait reçu son premier *köpen* ou son premier *haban*. Cette coutume de l'arasement des dents est d'ailleurs en décroissance très nette.

Puis, à l'âge où ils commencent à aider effectivement leur père dans les travaux des champs, à l'âge où ils peuvent se marier, les garçons vont coucher à la maison commune, mais continuent à fréquenter la maison paternelle où ils mangent et où ils reviennent s'ils sont malades.

Le dernier-né, *kon hotuč*, fille ou garçon, aura beaucoup plus tard un rôle spécial. C'est lui ou elle qui restera avec les vieux parents et cultivera leur champ, ne se mariant qu'à leur mort. Il sera d'ailleurs, pour cette raison, favorisé d'une part supplémentaire d'héritage.

§ 4. — Les relations des deux ou trois époux entre eux. Leur responsabilité.

a. L'harmonie dans le ménage est troublée soit par les beaux-parents, soit par les disputes des deux femmes. L'un des conjoints devient le *dik* de l'autre.

A aucun moment, il n'existe entre le mari et sa femme (éventuellement ses femmes) une attitude de supérieur à inférieure, de maître à servante. Le Bahnar est doux et il y a rarement échange de coups dans les maisons ou les villages. Le mari n'a pas le droit de « corriger » sa femme et il n'use pratiquement pas de celui qu'il a de corriger ses enfants. Ce n'est que très rarement qu'il leur donnera quelques gifles. Nous sommes loin de ce qui se passe chez les Stieng et moins encore chez les Köho où le mari doit corriger sa femme si elle est paresseuse.

Chez les Bahnar, il y a cependant bien des maris qui frappent leurs femmes, mais il y a aussi des femmes qui ne se font pas faute de le leur rendre. L'enfant est traité avec une telle douceur que les parents sont pratiquement désarmés quand il est difficile à mener. Quand l'enfant est vraiment intraitable, on a recours aux anciens du village. Cela ne doit pas arriver souvent. Je n'ai jamais entendu dire en tout cas qu'ils aillent, devenus grands, jusqu'à battre leurs vieux parents comme cela arrive parfois chez les Köho, qui sont cependant aussi doux que les Bahnar avec leurs enfants.

Il est très important que le ménage reste uni, sinon le mari comme la femme seront poursuivis par la malchance *hogäu*. En fait, dans l'intimité de la maison, si chacun des époux y a son rôle précis, l'un aide continuellement l'autre. Le mari attise le feu et surveille la marmite, pouponne le bébé tant qu'il n'y a pas une fillette de 6 à 7 ans pouvant s'en charger à son tour. Pendant ce temps, la femme s'occupe

d'un autre poupon, va à l'eau, etc., et quand l'un boit à la jarre et s'enivre, l'autre en fait autant.

J'ai déjà dit au chapitre II, § 7, comment le Bahnar concevait le devoir conjugal, je n'y reviendrai donc pas.

C'est *Yang Sori* qui veille à ce que l'ordre règne à la maison, c'est-à-dire que chacun y remplisse son rôle. Or, c'est la femme, l'*akan tom*, qui est considérée comme la principale responsable de ce qui s'y passe. Elle est vraiment la «maîtresse de maison» dans le sens où nous l'entendons. C'est elle qui commande aux serviteurs des deux sexes et répartit les tâches à l'intérieur de la maison.

La coutume envisage d'ailleurs beaucoup plus une coopération entre époux qu'un commandement du mari et cela se conçoit puisque les chefs (les anciens) eux-mêmes, doivent avoir recours à l'ascendant qu'ils exercent bien plus qu'à une discipline proprement dite pour se faire obéir au village.

Ce qui est net, en tout cas, c'est l'ascendant exercé, dans les vieux ménages unis surtout, par la femme qui sait suggérer à son mari ce qu'il faut faire ou non et qui gère pratiquement les biens : elle est pour son mari *Yă Su* «madame la trésorière, celle qui économise». Il ne faut cependant pas en conclure que le mari bahnar est mené par sa femme, c'est bien lui qui prend les décisions importantes, mais il le fait après avoir pris son avis et il lui laisse l'initiative de toutes les affaires courantes.

Cette harmonie est cependant parfois troublée :

1° Par les beaux-parents, surtout quand les époux sont de tout jeunes gens. Chez les Bahnar comme partout, ce n'est qu'au bout de quelques années que l'on voit ce que le ménage donnera.

Aussitôt après le mariage, les regrets des beaux-parents se font jour peu à peu. Le gendre ou la bru n'est pas ce que l'on avait espéré, «Notre fils si travailleur n'aurait pas dû épouser cette paresseuse coquette...». «Notre fille si riche aurait mérité mieux que ce pauvre hère», etc. Dès lors, commence une guerre sourde ou ouverte, favorisée par le va-et-vient, dont les conséquences sont parfois désastreuses quand le fils ou la fille, par mollesse, prend fait et cause pour ses parents et suit leurs mauvais conseils. On s'acheminerait vers un divorce absurde si bien souvent les anciens n'intervenaient en faisant hâter l'installation du jeune ménage, s'il le faut dans un village où ne réside aucun des parents hostiles. Quand le ménage est installé, sa situation est bien plus facile que dans les autres tribus de la province de Kontum, car il dispose d'un véritable refuge qui est sa maison.

2° Dans les plus vieux ménages, il en va différemment. Il y a peu de différence d'âge entre les époux. Le mari a souvent envie après 10 ou 15 ans de mariage de prendre une seconde femme, bien plus pour sa satisfaction personnelle que pour en avoir une descendance qu'il a déjà. La première femme considère toujours la seconde comme une intruse ou une servante. Si c'est elle qui l'a choisie, et si la jeune seconde femme est assez bête ou assez maligne pour jouer le rôle de la servante qui se laisse mener, cela peut encore aller. Mais c'est assez rare. Elle réagit le plus souvent, surtout si elle a été choisie par un mari barbon passionné contre le gré de la première épouse.

Au moment où le mari veut épouser une seconde femme, la première peut divorcer et quelques-unes le font (chap. VII, § 7, c, *infra*), mais si elle veut rester chez elle, elle feint d'accepter le second mariage, s'enrichit de la grosse indemnité qui lui est due et se réserve de faire de sa maison un enfer. Elle y parvient souvent.

Chez les Sedang et les Jàrai la situation est à peu près la même. Elle est moins grave peut-être chez les Jàrai, chez qui la première épouse choisit encore couramment une jeune parente docile comme seconde femme de son mari.

3° Les enfants et les serviteurs ne provoquent en général pas de difficulté. Le

préféré est presque toujours le dernier-né, celui qui restera avec ses vieux parents et cela ne suscite aucune jalousie de la part des autres.

4° Ce qui trouble, enfin, la bonne harmonie de certains ménages, c'est la question d'argent. Cependant le Bahnar ne joue pas, car il n'est pas dépensier comme le Rhade par exemple qui se ruine en futiles dépenses. Mais il peut arriver qu'un mari ou une femme soit paresseux : les champs sont alors mal entretenus, le bétail crève, etc. Quelquefois il faut payer de trop nombreuses indemnités pour adultère. Tant que le coupable peut payer sur ses biens propres, le conjoint ne s'inquiète guère, mais quand il en vient à prélever de l'argent sur sa part des biens communs la situation change. Le ménage sait, en effet, que personne, sauf peut-être les parents de l'un ou de l'autre, ne viendra pratiquement l'aider.

On assiste alors parfois à un fait assez curieux. L'un des époux n'aide l'autre en difficulté qu'en exigeant d'en devenir le patron *kodra*. En fait, cela ne change pas grand chose à la véritable situation du ménage, mais certains Bahnar prétendent que lorsqu'une femme exige que son mari soit son *dik* (et c'est le cas le plus fréquent), elle y trouve un moyen d'affirmer effectivement son droit de prendre la direction des affaires. Je suis assez tenté d'adopter cette manière de voir, étant donné l'attitude qu'adoptent certaines femmes que leur mari est en passe de ruiner.

D'autres Bahnar semblent voir dans le servage un moyen de s'assurer dans le monde des Mânes les services d'un *dik* que l'on n'a pas eu de son vivant. Cette explication rituelle me semble moins séduisante, car les Bahnar ne se préoccupent pas tant que cela de leur vie future. De toute façon, ce cas est très rare. La femme, plus souvent ruinée que l'homme, préfère divorcer et elle ne manque pas de trouver un motif.

b. Les responsabilités des époux à l'égard l'un de l'autre et à l'égard des enfants. La responsabilité de la maisonnée.

Je consacre les chapitres v et xiii à l'étude des responsabilités rituelles et légales de toutes sortes qu'encourt le Bahnar et je ne parlerai donc ici que des responsabilités d'ordre pratique auxquelles chacun des époux doit faire face dans son ménage.

Sur le plan rituel, la maisonnée est compromise au premier chef dès que l'un de ses membres (serviteurs et engagés y compris) commet une faute, ou dès qu'une faute est commise dans la maison. Du point de vue légal, c'est le ménage qui doit régler sur ses biens communs (*infra*, § 6) ce que doit la maisonnée à quelque titre que ce soit, ainsi que les dettes contractées dans l'intérêt de ladite maisonnée.

Chacun des époux est responsable sur ses biens propres de ses dettes personnelles, et des indemnités qu'il est condamné à payer. Son conjoint est responsable de tels payements dès que le coupable a épuisé ses biens propres et sa part des biens communs.

La coutume prévoit encore que lorsque les ressources du ménage sont épuisées, c'est la famille proche qui devient responsable, mais en pratique il n'en est plus ainsi. Les parents aident bien leurs enfants, mais les autres non.

§ 5. — La vie quotidienne du ménage. Les travaux de la maisonnée.

a. Répartition des travaux dans la maison et dans les champs. L'entraide des époux.

Dans le ménage, en dehors de l'entraide banale et courante dont je parlais plus haut (§ 4, *a*), les travaux sont répartis entre le mari et la femme. A chacun ses attributions. Le mari est aidé par ses fils, les serviteurs, les *dik*, et quand le patron n'a

pas besoin de ces derniers, les *dik* et les serviteurs travaillent pour eux-mêmes. La femme est aidée dans les mêmes conditions par ses filles, les servantes et les *dik* femmes.

Quand le mari et la femme sont affaiblis par l'âge, les fils et filles qui restent à la maison les suppléent de plus en plus, mais ce sont toujours les parents qui répartissent les tâches, au moins en théorie.

C'est dans le cadre de la maisonnée que se déroule la vie quotidienne du Bahnar. Mais il y a des travaux où il faut qu'on soit nombreux : certaines battues, la construction d'une maison par exemple. Il en est d'autres pendant lesquels il vaut mieux ne pas être isolé, tel le ramassage du bois en forêt par les femmes. Je reviendrai sur ces travaux au chapitre x, § 5, mais je note ici que dans de tels cas la maisonnée n'a pas systématiquement recours aux membres de la famille, même s'ils sont installés dans le voisinage immédiat. Si elle le fait, c'est parce qu'une sympathie existe de ménage à ménage, mais on s'adresse tout aussi bien à des voisins quelconques.

b. Travaux des hommes et travaux des femmes. Exceptions.

Il faut distinguer essentiellement entre les travaux masculins et les travaux féminins.

L'homme d'abord :

1° L'homme met le champ en valeur. C'est même sa principale occupation depuis qu'il n'a plus à assurer de manière quasi permanente la sécurité des siens. Il défriche et laboure sommairement, veille aux champs pour éviter qu'ils soient dévastés par les déprédateurs. La femme l'aide à entasser les bois brûlés, à surveiller les abords du champ quand on brûle de la forêt dans le voisinage. Aux semailles, c'est elle qui, obligatoirement, met les graines dans les trous que fait son mari (et un ménage a intérêt à faire les semailles le même jour qu'un ménage prolifique). C'est la femme qui arrache les mauvaises herbes, mais son mari l'y aide bien souvent. Elle vient tenir compagnie à son mari lorsqu'il veille aux champs. Elle prend part à la moisson, mais c'est elle seule qui l'entame quand la soudure est difficile et qu'il faut moissonner des épis à peine mûrs.

Peu à peu, l'aide que la femme apporte à son mari dans ces divers travaux diminue, depuis que les hommes n'ont plus à tourner en rond autour du champ pour protéger leurs femmes des incursions des ennemis. Les hommes du village s'aident les uns les autres et les femmes pendant ce temps-là vaquent à d'autres occupations.

De nos jours encore, quelles que soient les entraides et leurs modalités, on observe toujours les règles se rapportant aux semailles et à la moisson de secours.

Ces règles ne sont pas générales chez les Montagnards : chez les Die, les semailles sont faites par les hommes et les femmes qui piochent tous ensemble à la binette (et non au plantoir) et sèment. Chez les Mnong Biat seuls les hommes font les semailles. Chez les Rhade, les hommes peuvent utiliser le tube à semer, mais les femmes ne peuvent pas toucher au plantoir;

2° L'homme chasse et pêche. Voilà une de ses principales occupations en hiver. La femme ne participe que tout à fait exceptionnellement à certaines battues, mais au contraire très couramment à la pêche au stupéfiant, à laquelle tout le village prend part. Par contre, seuls les femmes et les enfants procèdent à la pêche au panier;

3° L'homme fait tous les outils, les pièges, tous les objets de vannerie, tous les tubes (à eau, à sel, à tabac, etc.), les pipes, les gourdes et les filets. Ce sont là des occupations des jeunes gens à la maison commune où, parfois, les adultes les rejoignent comme en un vaste atelier. Plusieurs de ces objets seront ensuite

utilisés par les femmes seules, tels les pilons par exemple. Les paniers à pêche sont faits parfois par les femmes qui les utilisent;

4° L'homme cherche les ruches et recueille le miel. Il garde le silence quand il cherche des ruches, et c'est tout ce qui subsiste de ce qui fut peut-être autrefois une occupation s'accompagnant de rites spéciaux;

5° Les hommes seuls font les constructions de toutes sortes, les tombes, les cercueils faits d'avance et les pirogues que l'on taille en plein bois. Les femmes ne participent jamais à ces travaux;

6° Les hommes soignent le gros bétail, mais les enfants des deux sexes, parfois tout petits, le gardent quand il ne s'agit que de deux ou trois bêtes;

7° Les hommes seuls font le commerce. Les femmes confient leurs achats et ventes à leurs maris qu'elles rétribuent en tant que démarcheurs s'ils font du commerce avec des biens appartenant en propre à leur femme;

8° Les hommes préparent les jarres à boire, à la maison et aux fêtes. Le ferment est au contraire fabriqué en général par les femmes;

9° Il y a enfin des professions réservées aux hommes (chap. XI, § 4).

Que font les femmes pendant ce temps-là?

1° Elles approvisionnent la maison en bois à brûler, en vivres ramassés en forêt et en eau. Mais, quand il s'agit de rapporter des fruits ou des graines qu'il faut gauler, du bois difficile à couper, des hommes et surtout des jeunes gens les accompagnent. Les jeunes gens s'empressent ainsi auprès des filles qu'ils courtisent;

2° Elles pilent le paddy, font toute la cuisine et fabriquent le ferment de l'alcool;

3° Elles soignent la basse-cour, le petit bétail, entretiennent les potagers que chaque maisonnée a dans le village même;

4° Elles tissent sur un métier assez sommaire, font les tissus de fibre, teignent et brodent. Le métier à tisser bahnar offre une particularité intéressante : il n'a pas de peigne;

5° Elles seules fabriquent les marmites (de même que chez les Mnong). Elles font parfois leurs paniers de pêche;

6° Il y a enfin des professions qui sont réservées aux femmes (chap. XI, § 4).

Il existe donc une répartition des tâches entre les deux sexes. Cette répartition est parfois strictement observée, et elle est en tout cas indépendante de la richesse, du rang social, et elle est valable aussi pour les *dik*. Une femme ne fera jamais de pièges ni de tubes et un homme ne fabriquera jamais de marmites. Il n'y a pas de rapport entre la fabrication d'un objet par un sexe donné et son utilisation, car les femmes emploient de nombreux tubes, mais l'outillage fabriqué par les hommes pour les femmes est en général d'un échantillonnage plus léger.

Il y a cependant des exceptions :

1° Les unes, et ce sont les plus nombreuses, sont dues à ce que les femmes n'ont pas, en certains cas, la force de remplir les fonctions dont elles devraient se charger. C'est ainsi que les hommes vont régulièrement gauler les fruits et les graines des arbres d'accès difficile et qu'ils vont régulièrement au ravitaillement en temps de disette, car il faut creuser le sol à plus d'un mètre pour en déterrer des tubercules nourrissants alors que tout le monde est affaibli. Ils vont chercher l'eau lors des fêtes, non plus dans des gourdes, ce qu'ils ne feraient jamais, mais dans de grands tubes mesurant deux à trois mètres ou plus.

Cela entraîne d'ailleurs des abus et il est des villages où «les hommes ne savent plus se faire obéir». C'est une preuve de cette influence des femmes dont je parlais au paragraphe 4, *supra*. Au village de Polei Groi (bahnar tolo) par exemple, les hommes tout comme les femmes vont chercher le bois à brûler, parce qu'on n'en

trouve que fort loin. Partout, à l'époque actuelle, les hommes participent au sarclage qui fut un travail réservé autrefois uniquement aux femmes;

2° Il y a aussi des exceptions nettement rituelles. Les hommes flambent *buh* les viandes lors des sacrifices et des fêtes, alors que les femmes font le reste de la cuisine à côté d'eux. Si les femmes font cuire le hachis *roba*, en toute occasion, ce sont toujours des hommes qui le préparent;

3° Il y a enfin des exceptions personnelles ou provisoires. Chez les Bahnar, quand le mari est fonctionnaire ou est en train de faire du commerce; quand il est parti à la chasse pour plusieurs jours, sa femme se livre à certains travaux masculins plutôt que d'aller demander de l'aide à d'autres pour quelque chose de peu important.

A mesure que le ménage vieillit, ces entraides deviennent de plus en plus fréquentes, chacun des époux aidant celui qui n'a plus de forces.

La situation en pays bahnar est en tout cas très différente de ce qu'elle est dans certains pays mnong par exemple où le mari qui s'absente se fait remplacer auprès de sa femme, à tous les points de vue, par un célibataire aussi bien que par un homme marié, parce que nul ne viendrait autrement aider sa femme restée seule.

c. La vie quotidienne. Les repas. La vie en hiver et en été.

Nous pouvons dire maintenant comment se déroule la vie quotidienne d'un ménage bahnar.

La femme se lève la première, peu après l'aube. Elle ouvre le poulailler, prépare le premier repas dès qu'elle a pilé le paddy. Les Bahnar mangent vers 7 ou 8 heures. L'homme se lève pendant ce temps-là, lâche le gros bétail pendant la saison, et flâne Le Bahnar est lent à se mettre au travail le matin. Si on veut le faire travailler dès 6 heures, par exemple pour l'emmener en tournée, il est indispensable de prévoir une halte vers 8 heures pour lui permettre de faire le seul vrai repas de sa journée, qu'il n'aura pas pris avant son départ. Cela semble général chez les Montagnards et a donné lieu, entre eux et les Français, à bien des malentendus dont H. Patté a vu la cause.

Après ce repas, la maisonnée se disperse et ne se retrouvera groupée bien souvent que le soir. Le repas de midi est léger et on le prend n'importe où. Celui du soir, au coucher du soleil, regroupe parents et enfants, serviteurs et maîtres. On y mange les restes de la journée, et s'il le faut, la maîtresse de maison y ajoute quelques légumes. Dans des cas exceptionnels, par exemple quand des convives arrivent inopinément, on fait cuire à nouveau du riz.

Aux repas, chaque ménage dans la maison se groupe autour de son feu et les enfants mangent avec les parents. Il n'y a pas de place réservée autour du foyer aux uns ou aux autres, le fils n'est pas tenu de s'éloigner de sa mère comme il l'est chez les Rhade. Les hommes mangent cependant à part quand il y a des invités (chap. XII, § 3).

Après le repas du soir, commence une veillée plutôt brève et vers dix heures tout le monde est couché.

La vie du Bahnar est différente en hiver et en été. Pendant les mois d'hiver, quand on ne travaille pas aux champs, rien ne presse. Le matin, le Bahnar flânera volontiers (et c'est malheureusement pour lui la saison pendant laquelle il est parfois obligé d'accompagner un fonctionnaire en tournée). Dans la journée, il répare son outillage, dispose ses pièges ou les relève. De temps en temps, il va à la chasse, plus rarement il circule sans se hâter, s'il est un bon démarcheur, pour vendre tel ou tel objet.

Le soir on se groupe à la veillée, on récite des légendes sans que rien n'ait été organisé au préalable.

A certaines dates, non prévues d'avance, mais situées à des jours proches de la pleine lune pour profiter de sa lumière, ont lieu les fêtes, célébrées lorsqu'on a du paddy en réserve et que l'on n'est pas bousculé par les travaux des champs. C'est aussi en cette saison que l'on construit des maisons neuves.

Bref, depuis le moment où les moissons sont rentrées, en octobre, jusqu'à ce que l'on reprenne les défrichements en mars-avril, s'écoulent des mois d'un farniente au moins relatif, appelés les mois d'errance *ning noug*. Tout le monde vit groupé au village où l'on a en somme pas grand chose à faire.

Quand arrive mars, le village se vide. Tous les hommes le quittent pour aller défricher. Ils logent dans des abris sommaires ou dans les *adron*, maisons de veille des champs, qui servent aussi de greniers provisoires. Leur femme ou leur fille aînée les accompagne et leur fait la cuisine.

Au village, restent les vieillards, les petits enfants et quelques femmes.

Tous se couchent tôt et se lèvent tôt, car il y a fort à faire, en forêt d'abord où l'on défriche pour brûler ensuite l'abatis; puis dans le champ qu'il faut sarcler après les semailles. Il en est de même au village où la main-d'œuvre est réduite. Dans les pâturages, le bétail laissé libre en hiver doit maintenant être surveillé de près pour qu'il n'aille pas brouter les jeunes pousses de maïs ou de paddy.

§ 6. — Le régime des biens. Les biens du ménage.

a. La propriété individuelle. L'occupation des terres.

J'ai eu l'occasion de parler des biens *tomam* du Bahnar. Voyons ici quel en est le régime.

Les Bahnar connaissent la propriété individuelle *tomam mii nu* :

1° Des objets fabriqués ou produits par le travail : armes, outils, pièges, ustensiles divers, jarres, gongs, maisons, greniers;

2° Du bétail et de la basse-cour;

3° Des choses vacantes, cueillies, ramassées ou capturées : gibier, poisson, fruits de la forêt, miel;

4° Des biens fonciers, des champs, des récoltes qui y sont faites, des arbres plantés ou de leurs fruits, lesquels constituent un bien distinct du sol sur lequel ils sont plantés.

Les Bahnar conçoivent la propriété individuelle de tous les biens énumérés ci-dessus qui peuvent être transmis par héritage, don, cadeaux d'alliance et aussi troqués ou achetés.

La maison bahnar type n'est qu'un bien de faible valeur, elle n'est même pas incluse dans les biens inventoriés lors d'un héritage, car elle ne dure pas longtemps. On la laisse à celui des enfants qui a aidé les parents, en supplément non évalué d'ailleurs de la part qui lui revient. Mais les riches Bahnar font depuis quelques années des maisons couvertes en tuile, aussi la maison est-elle en train de devenir un bien de valeur qui a déjà été évalué dans certaines successions.

Le champ est d'ordinaire occupé et non possédé. Mais celui qui l'a occupé pendant cinq ans ou, s'il y fait des travaux d'aménagement, pendant deux ans, peut en devenir propriétaire. Dès lors, il peut le vendre, le mettre en location, le léguer, etc. C'est ainsi, entre autres, que l'on pénètre par achat ou héritage d'un champ dans un *toring* dont on n'est pas originaire (chap. x, § 6, *a*).

b. Les biens propres *to·mam ko·dih* et les biens communs *to·mam atum* dans le ménage. Détail sur leur gestion, sur des cas particuliers : le mari est fonctionnaire; il y a double ménage; on entretient les vieux parents.

Les biens individuels du Bahnar qui viennent d'être définis ci-dessus, les mises en valeur qu'il a à son actif, ses salaires éventuels, ses fruits et revenus, ses créances personnelles, etc., constituent ses biens propres *to·mam ko·dih*, qu'il soit un homme ou une femme. Chacun des époux conserve dans le mariage la propriété et l'administration de ses biens propres.

Les biens communs *to·mam atum* n'existent que dans le ménage constitué. Ils sont composés des biens acquis par le travail en commun des époux. Les fruits et les revenus de ces biens constituent des biens communs s'ils proviennent d'une transaction, quel que soit celui de sépoux qui l'a faite. Ils constituent au contraire des biens propres s'ils sont le résultat des efforts d'un seul des conjoints. Les créances communes du ménage sont des biens communs. Les dettes contractées dans l'intérêt du ménage sont des dettes communes. Au contraire, celles qui résultent d'amendes, d'indemnités, de sacrifices (à la suite d'un vœu par exemple), de frais d'enterrement, sont des dettes personnelles.

L'administration des biens communs n'est explicitement réservée à aucun des époux. En fait, dans les jeunes ménages, c'est le plus souvent le mari qui les gère, et, dans les vieux ménages, c'est ordinairement la femme.

Les biens ne sont communs que provisoirement, tant que le ménage subsiste. Dès qu'ils changent de main (par héritage, par exemple), ils ont toute chance de redevenir des biens personnels, ne restant des biens communs que s'ils sont acquis par un autre ménage qui les paye avec des biens communs.

Normalement, un enfant n'a pas de biens personnels, sauf quand l'un de ses parents est mort, ou s'il a touché une indemnité, par exemple pour une blessure.

Les biens personnels et communs des époux sont partagés à la mort de l'un d'eux. Les biens propres du défunt servent d'abord à payer les frais d'enterrement et de fermeture de son tombeau. Ce qui en reste est partagé entre ses descendants et à défaut entre ses collatéraux ou ses ascendants. Quand ce sont les neveux qui se trouvent à hériter, ils sont tenus de célébrer un sacrifice spécial au mort et ceux qui ne le font pas n'ont pas droit au partage.

Les biens communs sont partagés par moitié; le survivant garde sa part et la deuxième moitié est partagée suivant les mêmes règles que les biens propres.

Ces partages sont faits à part égale entre les ayants droit et l'aîné n'est pas favorisé. Si la succession va aux collatéraux, aucune lignée n'est favorisée non plus. Le dernier des enfants, s'il s'est effectivement occupé de ses parents, touche double part, maison non comprise.

La mise en pratique de ce régime donne lieu à une abondante jurisprudence, car les cas particuliers abondent. En voici quelques-uns :

1° Quand il y a double ménage, il y a trois époux et des enfants de deux lits. Le principe du partage est que chacun des époux n'a droit qu'à la part des biens communs constitués depuis son mariage. A un moment donné, par conséquent, le mari et la première femme ont droit chacun à la moitié des biens communs amassés depuis leur mariage, et au tiers des biens amassés depuis le second. La femme de second rang, n'a droit en tout qu'au tiers des biens communs amassés depuis son propre mariage. A l'ouverture d'une succession, les enfants n'héritent que de leurs auteurs. Les enfants du deuxième lit n'héritent pas de la première femme et leur part de biens communs est inférieure à celle que touchent les autres. Mais on tiendra compte aussi du travail effectivement fourni par des enfants adolescents

dont la mère est morte prématurément, des enrichissements éventuels du patrimoine commun dus à la femme de second rang, etc. C'est alors que des complications peuvent surgir;

2° Quand le mari est fonctionnaire, son traitement est indiscutablement un bien propre. Mais son absence fait que sa femme ou éventuellement ses femmes mettent le champ en valeur. La récolte est alors un bien qu'elles se partagent si elles sont deux;

3° Les vieux parents doivent être entretenus à égalité par tous leurs enfants des deux sexes. Quand l'un d'entre eux s'en occupe personnellement, j'ai dit plus haut comment il était favorisé. Mais il est des cas où aucun des enfants n'est sur place pour s'occuper des parents. Alors, tous se cotisent et souvent payent un jeune membre éloigné de la famille pour s'occuper de leurs parents.

Il est rare que de vieux parents sans descendance ne puissent trouver quelqu'un pour s'occuper d'eux moyennant un salaire assez faible. Si cependant le cas se produit, ils peuvent adopter un petit parent qui aura droit à une part d'héritage. La famille proche, intéressée, leur procurera à coup sûr quelqu'un pour éviter cette adoption qui est en fait absolument exceptionnelle.

Voilà, très résumé, le régime des biens que l'on retrouve à quelques petits détails près chez les Bahnar, les Sedang et les Jarai. Il implique l'existence de biens propres et de biens communs, acquis par le travail en commun d'un ménage, et il implique lors de la succession le partage à égalité des biens entre les enfants des deux sexes. Dans ces trois tribus, on ignore totalement l'occupation ou l'utilisation (et moins encore la mise en location) des champs familiaux ainsi que la transmission de certains objets de famille théoriquement inaliénables.

Ce régime implique aussi le droit égal des hommes et des femmes à posséder, à gérer des biens et à conserver le produit de leur travail.

§ 7. — Les incidents dans le ménage. Sa dissolution.

Nous avons vu le ménage se constituer et s'installer. Nous y avons vu naître les enfants. Nous avons vu comment vit la maisonnée, comment on s'y partage les travaux et comment les époux acquièrent et détiennent leurs biens.

Il nous reste à étudier quels sont les incidents qui, surgissant entre les époux, peuvent compromettre l'existence du ménage, comment celui-ci se dissocie par le divorce ou la mort de l'un des époux, et quel est alors le sort des enfants.

a. L'adultère. La simple passade.

L'incident le plus banal, somme toute relativement fréquent, est l'adultère de l'un des époux.

L'adultère est tout aussi grave qu'il soit commis par le mari ou par sa femme. La femme ne peut être excusée comme elle semble l'être parfois chez les Stieng.

L'adultère entraîne le payement d'une indemnité au conjoint trompé. Cette indemnité est payée par le conjoint qui a commis l'adultère et son complice. C'est là un point essentiel étant donné la différence que j'aurai à faire au chapitre XIII, § 3, entre la réparation rituelle et l'indemnité. L'adultère n'est pas considéré seulement comme une atteinte à l'honneur, ce qui est le cas de l'insulte, mais aussi comme un dommage causé à la personne, au même titre qu'une blessure par exemple.

Mais, lorsque l'indemnité est payée, et que les réparations aux offensés, aux villages, au forgeron du village, ont eu lieu, l'affaire est réglée et on n'en parle plus.

En théorie — je dis bien en théorie — le ménage reprend la vie commune comme auparavant. Mais, ainsi que nous l'avons vu au chapitre II, § 7, a, le Bahnar est souvent jaloux, de sorte que l'adultère forme souvent la première barrière entre les époux. Il n'est d'autre part pas admis qu'un des époux tire systématiquement et légalement des ressources de ce que son conjoint le trompe sans arrêt avec des célibataires. Lorsqu'il a comparu trois ou quatre fois devant le tribunal comme plaignant, il est invité à demander le divorce ou bien on le prie d'accepter à être trompé sans plus toucher de dédommagement pécuniaire.

Les choses deviennent toutes différentes quand il ne s'agit plus d'une passade de l'homme ou de la femme, mais du concubinage d'un couple qui se sauve dans la forêt. Le plaignant peut alors demander immédiatement le divorce tout comme lorsqu'il y a eu récidive d'adultère.

b. Le vagabondage, l'absence, la bigamie.

D'autres incidents sont :

1° Le vagabondage. C'est le fait pour un homme de partir, de s'installer seul en brousse, soit pour échapper à une sanction judiciaire, soit par misanthropie. Personne n'intervient en ce cas, sauf quand la femme, qui n'est pas d'accord avec son mari sur ce point, vient demander le divorce pour abandon;

2° Je parlerai encore de l'absence au chapitre VII, § 3, car elle n'intéresse pas que le conjoint;

3° La bigamie. Elle est possible et moins exceptionnelle qu'on ne croirait. Un Bahnar déjà marié profitant de ce qu'il est garde indochinois et affecté à un poste lointain, ou encore commerçant, contracte très loin de chez lui un autre mariage de premier rang. La femme épousée la première peut demander le divorce et elle l'obtient dès qu'elle fait valoir ses droits. En ce cas, la femme épousée en second a droit à une indemnité plus ou moins forte suivant qu'elle refuse ou qu'elle accepte la régularisation de sa situation. Mais la première femme peut refuser de divorcer. Alors, le mari ne peut plus proposer à la femme épousée par tromperie que d'être sa femme de deuxième rang, et encore faut-il que la première épouse l'accepte. Qu'elle accepte ou qu'elle refuse, cette femme a droit à une forte indemnité pour elle-même et à une autre pour ses enfants.

c. Le divorce. Les cas *kodi* de divorce. Les effets du divorce.

Lorsque, dans les cas ci-dessus ou pour toute autre raison, le ménage marche mal et qu'il n'y a pas d'espoir de réconcilier les époux, les anciens du village, autrefois, et non la famille depuis certainement longtemps, et, de nos jours le Tribunal, prononcent le divorce *tuk lé* en présence des démarcheurs du mariage. Le divorce est chose importante et les Bahnar en entourent le prononcé de beaucoup de précautions. Les anciens, et souvent la famille, tentent de réconcilier les époux et ce n'est pas là une question de pure forme.

La plainte doit être motivée, précise et déposée par l'un des époux ou par les deux s'ils ont tous deux des arguments à faire valoir. On ne divorce ni d'avec l'absent, ni d'avec le conjoint emprisonné. On ne divorce pas par consentement mutuel.

Les motifs *kodi* agréés, quel que soit le sexe du coupable, sont énumérés ci-dessous; mais le divorce d'avec une femme de second rang est accordé plus facilement. On examine de moins près les motifs de tels divorces. Les motifs sont :

1° Condamnations répétées pour des raisons graves, ou condamnation pour grand crime;

2° Bigamie, concubinage, inconduite notoire établie par des constats répétés d'adultères ;

3° Le mari passe outre à l'interdiction que lui a fait sa première femme d'en prendre une seconde, sauf dans le cas indiqué ci-dessous (cf. 6°);

4° Abandon du domicile conjugal et refus de le réintégrer;

5° Refus de pourvoir conformément à son statut, à son sexe, suivant ses forces, ses aptitutdes et les ressources du ménage aux besoins du conjoint (éventuellement des conjoints) et des enfants:

6° L'impuissance du mari *bo'lau*, le refus d'accomplir le devoir conjugal. La stérilité *bo'lau* de la première femme n'est pas un motif de divorce, mais autorise le mari à en prendre une seconde sans qu'elle puisse s'y opposer;

7° La brutalité, les coups répétés, les injures graves et réitérées, la jalousie injurieuse continue. Les aberrations sexuelles sont des injures graves. Chez les Köho, au contraire, le mari n'a le droit de divorcer d'avec sa femme paresseuse (*supra*, 5°) que si, malgré les corrections répétées qu'il lui a administrées, elle persiste dans sa mauvaise volonté;

8° Les dissentiments graves et permanents entre les conjoints donnant lieu à l'articulation de griefs précis que n'ont pu faire cesser les interventions conciliatrices qui se sont exercées;

9° Le refus d'aider le conjoint à assister ses vieux parents dans le besoin; le fait de s'opposer systématiquement à ce qu'il s'acquitte de ce devoir. Le refus d'élever les enfants du conjoint quand on a épousé une veuve ou une divorcée;

10° La contamination systématique du conjoint. Le refus de se faire soigner une maladie vénérienne;

11° Il y a enfin divorce de fait (prononcé à ce moment-là seulement) quand réapparaît après très longtemps un absent qui trouve son conjoint remarié (cf. chap. VIII, § 3).

La situation des deux époux est donc la même (sauf 6°), ce qui n'est pas général chez les Montagnards. Le divorce a pour effets de rompre immédiatement et définitivement tous les liens entre les deux époux, ainsi qu'entre chacun d'eux et toute la famille de l'autre. Ils peuvent tous deux se remarier aussitôt. Ils peuvent s'épouser de nouveau ultérieurement, et dans ce cas il y aura un nouveau mariage. La rupture par le divorce est, nous allons le voir, plus catégorique et plus brutale que celle due à la mort.

d. La dissolution du ménage à la mort. Le survivant n'est pas aussitôt délié de ses obligations envers le mort.

La mort constitue la fin normale d'un ménage. Le survivant n'est pas délié immédiatement de son devoir de fidélité envers le conjoint décédé comme c'est le cas dans un divorce :

1° Il doit rester fidèle au mort tant que la tombe n'a pas été abandonnée, et s'il le trompe il sera condamné pour adultère. C'est à ce moment qu'intervient la famille proche *nong oh*, pour que la surveillance nécessaire soit exercée sur l'attitude du survivant;

2° Il doit effectivement sacrifier, suivant ses ressources, et participer aux cérémonies mortuaires. La participation des femmes à ces cérémonies est plus effective que celle des hommes;

3° Enfin le survivant ne peut se remarier avant d'avoir procédé à une cérémonie spéciale : le *gai adro* « recueillir le veuf (ou la veuve) ». Cette cérémonie, de nos jours purement symbolique, ne se fait pas en cas de divorce.

e. 1° Le mort. Les soins au mort.

Quand une mort survient dans un ménage, toute une série de cérémonies se succèdent jusqu'à l'abandon de la tombe. La famille intervient à divers moments. Dans la description des cérémonies, je passerai sur bien des détails qui nous mèneraient trop loin.

Chez les Bahnar, on soigne le mourant jusqu'au bout et quand il a rendu le dernier soupir le conjoint survivant ou, à son défaut, le père, la mère, un enfant de l'un ou l'autre sexe, ou encore un proche parent, lui ferme les yeux, puis tous les gens présents entament les lamentations *hmöi*. Le village accourt, encercle la maison mortuaire, les hommes accroupis *oei kôm*, les femmes assises à terre *oei hayon jong* et commencent, eux aussi, à se lamenter (chap. xii, § 4, *b*). On habille le mort, on l'étend sur une natte les pieds face à la porte principale. Les familles riches le couchent sur un lit de camp sommaire *tonang*, ce qui implique qu'on tuera du gros bétail à son enterrement.

Tous viennent présenter leurs condoléances *nam bojok* à la famille présente. On alimente le défunt, on lui souffle de la fumée de tabac au visage, on lui parle. A mesure que des parents sont prévenus, ils arrivent et montent à la maison mortuaire.

Depuis longtemps les hommes, parents proches du mort, ne se mutilent plus, et ne se balafrent plus la figure de rouge et de noir *tobruă tobraă*. A peine se cognent-ils un peu la tête contre les colonnes de la maison. Chez les Bahnar Bonoam (chap. ii, § 3, *b*) le Dr Lieurade a cependant encore vu des hommes porter des cicatrices de deuil.

Quand, exceptionnellement, le défunt ne laisse que des neveux et des nièces, on attend que ces derniers aient commencé les lamentations pour que les parents plus lointains et les gens du village en fassent autant.

Les jeunes gens du village se divisent en plusieurs bandes ; les uns font des rondes autour de la maison en jouant des gongs de temps à autre, les autres creusent une fosse et y descendent d'avance le cercueil s'il semble trop lourd pour figurer au cortège.

Les cercueils des hommes et des femmes sont les mêmes. Chaque maisonnée en a en général quelques-uns d'avance sous son grenier. Rien de comparable à ce qui se passe chez les Rhade où les cercueils d'hommes sont décorés de motifs géométriques et ceux des femmes de fleurs stylisées.

2° L'enterrement.

L'enterrement a lieu à la tombée de la nuit, de vingt à trente heures après la mort.

A l'heure fixée, les joueurs de gongs montent en jouer à la maison, et en redescendent. C'est à ce moment qu'eux-mêmes et des danseurs mettaient autrefois des masques. Ces masques subsistent encore chez quelques-uns, mais on ne les met plus nulle part à cette occasion.

En tête du cortège se dirigeant vers le cimetière, il y a les joueurs de gongs, ensuite le corps enveloppé de nattes qui est porté par des hommes sur une litière, puis la famille qui gémit et enfin la foule. De nos jours encore, les proches du mort s'habillent, en signe de deuil, de blanc sans aucune broderie.

Au cimetière, le conjoint survivant ou un membre de la famille découvre la figure du mort que l'on inhume en un lieu quelconque. Cependant, les familles ont en fait des emplacements réservés dans le cimetière, afin que ceux qui meurent à quelques dizaines d'années d'intervalle soient enterrés à proximité les uns des autres. Mais

il n'y a là rien d'obligatoire et j'ai vu, dans de grandes familles notamment, qu'on avait enterré un mort à part pour lui faire un plus grand monument.

Quand la mère meurt en couches, on met le bébé dans le même cercueil que la mère où il est séparé de celle-ci par un bout de bois. Quand la mère et l'enfant meurent à moins de deux mois d'intervalle, on ouvre la tombe de celui qui est mort le premier pour mettre les deux cercueils côte à côte.

Le corps est descendu dans la fosse, le cercueil est fermé, le conjoint survivant, ou l'homme le plus âgé de la famille présent sur les lieux, tourne le dos à la tombe et jette sur le couvercle du cercueil un peu de terre et des bouts de bois qui représentent du bois de chauffage pour le mort qui part dans le pays «sombre et froid» *mang lung*. Les hommes présents comblent rapidement la fosse et jettent aussi quelques bouts de bois. Les femmes et les enfants qui ne sont pas de la famille se sont, pendant ce temps, écartés de la tombe d'une vingtaine de mètres. Ils s'en iront à la fin de la cérémonie sans s'être rapprochés de la tombe.

Sur la tombe comblée, on enfouit à moitié des jarres et l'on dispose des objets qui diffèrent suivant le sexe du mort. Il y a presque toujours un rouet et un panier de pêche sur les tombes de femmes, une arbalète et un petit piège sur celle des hommes.

Les détails de la cérémonie, le nombre des bêtes abattues dépendent de ce que le mort est célibataire (auquel cas la cérémonie est sommaire) ou marié, pauvre ou riche. On distingue entre les objets (rouet, arbalète, *etc.*) qu'on «fait suivre» sur la tombe *potiơ*, et les bêtes que l'on y immole *bothi*.

La cérémonie diffère également selon les circonstances et, parfois, le lieu du décès. J'ai pu distinguer sept types différents d'enterrement.

Mais on ne relève jamais de différences entre l'enterrement d'un homme et celui d'une femme, à l'exception des objets déposés sur la tombe bien entendu.

A la fin de l'enterrement et avant de se séparer, les hommes qui ont porté ou enfoui le mort s'accroupissent *oei kôm* tout autour du tombeau en lui faisant face et gémissent encore quelques *hmoi* hâtifs. Puis tous les membres de la famille et eux-mêmes s'en vont se baigner. Cette coutume tombe en désuétude, car ils vont parfois simplement s'asperger d'eau.

Pendant tout un jour, le village observe un strict interdit de travail, surtout si le mort est un enfant ou un jeune célibataire.

3° La période de deuil. L'adultère commis par le survivant au cours de cette période.

Dès ce moment, commence une période qui va jusqu'à la fermeture du tombeau *mŭt kiăk* au cours de laquelle la famille seule s'occupe du mort. Le conjoint survivant et les *ňong oh* ne peuvent pendant cette période se livrer au commerce des buffles ou des bœufs, de peur que le mort ne les convoite et ne rende des membres de sa famille malades parce que ces bêtes ne lui ont pas été offertes.

La maisonnée ne construit pas de nouvelle maison, sauf si cette mort, succédant à beaucoup d'autres, démontre qu'elle est *kodraih*, qu'on y meurt vraiment trop, *lôc rung*. Le lendemain de l'enterrement, la maisonnée va aux champs où travaillait le mort ou la morte, y gémit et lui demande de s'en écarter.

Jusqu'à la fermeture du tombeau, la famille du défunt, qui habite à proximité, entretient avec le mort des rapports journaliers et des rapports mensuels.

Quel que soit le sexe du mort, une femme de la famille va tous les soirs à la tombe y apporter des bouts de bois et de l'eau. Elle s'y lamente, puis rentre à la maison.

Cette visite est indispensable, elle est faite par la veuve (et s'il y en a deux, toujours

par la seconde femme), à la rigueur par la fille ou la sœur. Quand il n'y a pas de femme dans la maisonnée, c'est l'une des brus qui vient gémir. Il semble d'ailleurs que dans toutes les tribus montagnardes, ce soit une femme qui vienne gémir sur la tombe d'un mort, quel que soit son sexe.

En outre, une fois par mois, deux ou trois jours avant la nouvelle lune *khey oa di*, la famille proche et les intimes du mort viennent au tombeau, y font un repas spécial, mangeant notamment si possible des écrevisses en en offrant au mort. Ces écrevisses qui marchent à reculons sont l'un des mets préférés des *kiăk* qui font les choses «à l'envers».

C'est pendant toute cette période que le conjoint survivant est tenu à la même fidélité envers le mort que de son vivant (cf. *supra, d*). Si le survivant, quel que soit son sexe, a des rapports sexuels avec qui que ce soit, on dit qu'il saute par-dessus le cercueil *ko dang bông*. Mais les indemnités (chap. XIII, § 3) auxquelles le mort a droit ne sont pas payées à ses ayants droit. Elles restent la propriété du mort et elles lui sont obligatoirement réglées en bêtes que l'on immole *bothi* sur sa tombe.

Le survivant peut aller aux fêtes, mais il n'y boira qu'avec des gens mariés.

Cette période de deuil dure généralement de six mois à deux ou trois ans, surtout chez les riches et quand il y a une seconde femme qui peut aller chaque jour à la tombe pendant tout ce temps-là.

Quand la femme unique meurt la première le veuf est parfois bien gêné. Il lui faut en effet demander à une des sœurs de la défunte ou à une des siennes de pleurer sur la tombe et souvent les liens de famille ne sont plus tels que celle-ci s'y prête de bonne grâce. Personne ne s'occupe de lui faire la cuisine, on ne garde pas ses petits enfants, etc. Aussi, dans de tels cas, la période de deuil est-elle parfois très réduite : deux ou trois mois. Dans les familles riches aux nombreux serviteurs, la question se pose bien plus rarement que dans les autres.

Il est des tribus où cette période de deuil est très précise, contrairement à ce qui se passe chez les Bahnar. Chez les Kôho elle est toujours d'un minimum de un an pour les veuves. Elle n'est que de quelques mois pour les veufs, et elle devient nulle pour eux s'ils épousent une sœur de la morte.

Chez les Jarai on ferme tous les ans, le même jour, les tombes de tous les habitants du village morts dans l'année.

Quant aux Sedang, ils abandonnent la tombe dès l'enterrement.

4° L'abandon du tombeau.

La cérémonie de l'abandon ou de la fermeture du tombeau *tuk lê bosat* marque le moment — d'ailleurs variable pour les raisons que je viens de donner — où les vivants considèrent qu'ils peuvent se séparer du mort, et viennent l'en informer.

Cela se passe au cours d'une cérémonie analogue à l'enterrement en ce sens qu'on joue des gongs, qu'on danse éventuellement autour de la tombe, laquelle a été pour le moins réparée sinon refaite et très ornée, et à l'intérieur de laquelle les femmes de la famille se lamentent. On sacrifie même plus de bêtes qu'à l'enterrement.

C'est l'aîné des descendants directs qui officie et qui, s'adressant au mort, lui dit : «Ta descendance que je représente, mes enfants, ma femme, ma maisonnée t'offrons ces... buffles... cet alcool... Ne sois pas en colère, l'an dernier nous t'avons mis en terre... depuis lors nous nous sommes occupés de toi, de ta tombe quand elle était détériorée, nous t'offrons des... buffles... de l'alcool. C'est chose faite, et dorénavant nous ne nous occuperons plus de toi».

5° La cérémonie du *gai adro* précédant le remariage du veuf ou de la veuve.

La célébration du *mut kiâk* rompt les liens unissant le mort avec sa maisonnée et sa famille. Mais la rupture définitive entre le conjoint survivant et la famille de celui qui est mort le premier ne se fait qu'au cours d'une cérémonie qui est la suivante. Chez les Bahnar de l'Ouest on procède au *gai adro* «s'incliner vers le veuf (ou la veuve), le (ou la) recueillir».

Le veuf réunit ses belles-sœurs non mariées autour d'une jarre et leur dit : «Qui veut m'épouser?». Sur leur réponse négative il leur donne à chacune une piochette ou, de nos jours, 10 cents.

La veuve agit exactement de même avec ses beaux-frères. S'il n'y a pas de belles-sœurs ou de beaux-frères la cérémonie n'a pas lieu.

Chez les Bahnar de l'Est la situation est différente. Si le veuf n'avait qu'une femme, il est libre de se remarier sans qu'il y ait rien d'analogue au *gai adro*. S'il a une seconde femme, celle-ci ne devient pas épouse de premier rang, mais il n'a pas le droit d'épouser une femme de premier rang en secondes noces.

§ 8. — Les conséquences de la dissolution du ménage sur le sort des enfants et des biens.

Toutes ces modifications successives du ménage en entraînent aussi d'autres dans la situation des enfants, et il y a de nouvelles répartitions de biens qu'il me reste à étudier pour en finir avec le ménage.

a. Le sort de la maison.

La maison revient toujours, en cas d'absence ou de décès, au conjoint qui l'habite S'il y a divorce, elle revient au mari, quels que soient les griefs que la femme ait eu à faire valoir et quel que soit le sort des enfants.

Quand tous les conjoints sont morts, la maison qui n'a presque jamais été abandonnée (cf. § 7, *e*, 3°) est laissée hors du partage à l'enfant qui a assisté les parents âgés. Mais la maison a en général peu de valeur (cf. § 6, *a*, 1°), aussi, dans les familles riches surtout, cet enfant, dès qu'il se marie, préfère édifier une maison neuve et donner celle de ses parents à un membre pauvre de la famille. C'est la solution la plus généralement adoptée par la fille qui se marie après avoir assisté ses parents.

b. Cas de l'adultère. Les enfants adultérins.

1° En cas d'adultère, rien n'est modifié dans la situation de la maisonnée. Il n'y a qu'une modification de la répartition des biens propres de chacun des époux.

Mais l'adultère peut avoir entraîné la naissance d'un enfant, or la recherche de la paternité est autorisée.

En pratique, si l'enfant naît de la femme mariée adultère on garde le silence. Rien ne serait d'ailleurs plus difficile à prouver que sa naissance illégitime. Le mari endosse pratiquement toujours la paternité sans chercher plus loin.

Si un homme marié a un enfant d'une fille, il lui doit *a priori* une indemnité, mais il ne la doit qu'à la naissance de l'enfant. Il peut cependant se libérer de cette indemnité si, avec l'agrément de sa première femme, il propose à la jeune fille

de la prendre pour seconde ou troisième femme. Si celle-ci refuse, elle n'a plus droit à rien. C'est elle alors qui élèvera l'enfant à ses frais. Le sort de ce dernier n'en est pas affecté, nulle honte ne s'attache à son état de bâtard.

Il arrive d'ailleurs aussi que, plus tard, d'accord avec sa première femme et la mère de l'enfant, le père recueille son bâtard et l'élève avec ses propres enfants.

c. Cas du concubinage. Les enfants.

Quand il y a concubinage ou abandon, le ménage continue théoriquement jusqu'au divorce dont nous reparlerons ci-dessous en *e*. Le divorce est dans de tels cas prononcé rapidement.

d. Cas de la disparition.

Quand il y a disparition de l'un des époux, il y a présomption d'absence (cf. *infra*). Cette disparition est le plus souvent vite expliquée et on sait à quoi s'en tenir.

e. Cas du divorce. Rupture immédiate du ménage. Indemnité éventuellement due. La garde des enfants. Les deux ex-époux peuvent se remarier immédiatement.

Le divorce entraîne la répartition immédiate des biens, chacun des époux reprenant ce qui lui appartient en propre et la moitié des biens communs ou éventuellement la moitié d'une partie de ces biens et le tiers du reste.

Quand il y a divorce pour adultère, le conjoint qui l'a demandé renonce de ce fait à l'indemnité qui lui est alors due normalement. En dehors de ce cas, il peut y avoir payement d'une indemnité par le conjoint aux torts duquel le divorce est prononcé. On tient alors compte de sa fortune et non de la gravité des torts. Mais il y a toujours versement d'une indemnité d'un époux à l'autre. Cette indemnité est destinée à subvenir à l'entretien des enfants. En fait, c'est presque toujours la femme qui la touche, quels que soient ses torts, sauf dans le cas d'indignité dont je parle en *h*, *infra*. En effet, en cas de divorce, et quels que soient ses torts, la mère a toujours la garde de tous les «enfants qui n'atteignent pas à la hauteur de ses seins». A mesure que les enfants ont l'âge qui correspond à cette taille, ils choisissent celui de leurs parents avec lequel ils désirent vivre. Cette coutume semble spéciale aux Bahnar. Aucun droit de visite n'est prévu car il est sans exemple que personne ne soit jamais opposé à ce qu'un enfant aille quand il en a envie chez son père ou sa mère.

Chacun des époux gère les biens des enfants dont il a la garde. Ces derniers ont en effet des biens puisqu'une indemnité a été versée pour eux. En fait, il n'y a pas de gestion de ces biens à proprement parler, comme dans le cas de tutelle (*infra*, *h*, 1°).

Chacun des époux peut se remarier immédiatement et l'enfant qui naît, serait-ce moins de neuf mois après le mariage, a pour père et mère les nouveaux époux. Celui qui épouse une femme divorcée sans attendre «sait ce qu'il risque», il «connaît la vie».

Les époux divorcés peuvent se remarier à tout moment.

Le parâtre et la marâtre sont tenus d'élever les enfants de leur conjoint, mais n'ont pas la gestion de leurs biens.

f. Cas de l'absence.

Quand un Bahnar disparaît, que pendant deux ans on n'en entend plus parler et qu'on n'en retrouve rien, il est déclaré absent. Sa succession est ouverte et son conjoint a la garde des enfants. Il n'y a pas de cérémonies funèbres.

Un an plus tard, le conjoint peut se remarier. On fait alors un inventaire des biens.

Si l'absent reparaît ensuite, et si son conjoint s'est remarié, le divorce est prononcé à ce moment-là seulement (*supra*, § 7, *c*, 11°). On tient compte de l'inventaire pour restituer à l'absent une partie au moins de ses biens.

Quand un enfant est né plus de neuf mois après la disparition effective, il n'est pas né des œuvres de l'absent.

g. Cas de la mort de l'un des époux. Mort des deux époux. Le choix du tuteur.

1° A la mort de l'un des époux, il est procédé à l'inventaire des biens du ménage. Sur les biens propres du défunt sont prélevés les frais d'enterrement et de fermeture du tombeau. La succession n'est effectivement partagée qu'après la fermeture du tombeau. Les conjoints survivants élèvent tous les enfants et chacun gère les biens de ses propres enfants.

Il est donc possible que dans un ménage à trois, ce soit finalement la femme de second rang qui garde la maison et qui élève tous les enfants, mais elle ne gère que les biens de ses propres enfants, tandis que le tuteur (voir *infra*, § 8, *i*) gère ceux des autres enfants.

2° Vient enfin le moment où un enfant mineur et qui n'est pas forcément d'âge à cultiver un champ est orphelin.

A ce moment-là, s'il n'atteint pas la hauteur du sein de sa mère, on lui choisit un tuteur qui est l'un de ses oncles paternel ou maternel. S'il est plus grand, c'est lui qui choisit son tuteur. S'il est d'âge à cultiver un champ, il va en pratique loger chez l'un de ses oncles, ou encore dans une famille amie qu'il aide à cultiver son champ. Il est alors rémunéré pour ce travail.

Chez les Sedang la situation est la même. Chez les Jărai les Kŏho et les Rhade au contraire, l'enfant retourne obligatoirement dans sa famille maternelle. Mais chez les Jărai qui sont toujours à mi-chemin, l'enfant choisit celui de ses oncles maternels chez qui il ira habiter.

h. L'intervention de la famille quand l'un des époux seulement est mort, que l'un d'eux est indigne, ou que la femme est dépensière.

Tant que le ménage subsiste, personne ne peut intervenir ni en ce qui concerne la façon dont sont élevés les enfants, ni sur la gestion des biens du ménage. Le ménage est maître de ses biens et peut les gaspiller si cela lui plaît. Le reniement dont je parlerai au chapitre IX, § 5, est le moyen dont disposent les *ñong oh* pour signifier au ménage et à tous : « quand ce ménage sera ruiné, qu'il ne compte pas sur nous ». Mais cela ne va pas plus loin.

Dès que le ménage est dissous, il n'en est plus ainsi.

J'ai souligné plus haut ce que devenaient alors les enfants et les biens dans tous les cas, mais il y a deux exceptions importantes :

1° La personne à qui revient la garde des enfants est indigne : elle a par exemple subi des condamnations graves, elle a une conduite très critiquable, etc. Les enfants lui sont alors enlevés.

2° Elle est très dépensière. On peut lui laisser la garde des enfants mais on lui enlèvera la gestion de leurs biens.

Dans aucun cas on n'enlève à la mère l'enfant qu'elle allaite.

1. Le conseil des oncles surveille le tuteur.

Quand le ménage est dissous, il y a donc une surveillance plus ou moins active exercée sur l'époux survivant, sur le tuteur qu'on est amené à choisir, ou qu'a choisi lui-même l'enfant.

Cette surveillance est exercée par les oncles des deux lignées qui prennent les décisions nécessaires et qui sont censés veiller à ce que l'enfant, à son mariage ou à sa majorité, entre intégralement en possession de ses biens.

En effet, si le ménage constitué par les père et mère est libre de tout gaspiller, lorsqu'il est dissous, l'enfant est protégé, au moins théoriquement. Les revenus de ses biens peuvent être employés à son entretien, mais ses capitaux (jarres, buffles, etc.) ne peuvent être aliénés que s'il est impossible de faire autrement. Or, quand un tuteur déclare être obligé de vendre des biens de l'enfant dont il a la garde, l'une des solutions possibles consiste à placer l'enfant chez un tuteur plus riche qui pourra plus facilement pourvoir à son entretien. Le conseil décide alors le plus souvent de nommer un nouveau tuteur.

Si le père survit et s'il veut gaspiller les biens de ses enfants, il est bien plus difficile d'intervenir, car il faut que les *nong oh* usent de la persuasion.

Enfin si j'ai dit plus haut que... «le conseil est censé...», «l'enfant est protégé, au moins théoriquement...», c'est parce que dès qu'un enfant est mis en tutelle, il arrive souvent que ses biens sont gaspillés. En ce cas, il peut en appeler aux anciens du village, dès qu'il est en âge de recevoir ses biens, mais si ceux-ci comprennent justement les *nong oh*, le jeune homme n'a guère de chance d'obtenir la restitution de tout ce qui lui revient. Il se fera rendre cependant une bonne partie de ses biens car il trouvera des partisans, ne serait-ce que dans les familles qui espèrent lui voir épouser une de leurs filles.

CHAPITRE VIII

Les situations individuelles exceptionnelles du point de vue social

---

Il existe chez les Bahnar un certain nombre de personnes dont la situation est exceptionnelle au point de vue social.

On s'en aperçoit lorsque les informateurs ne peuvent indiquer ce que ces personnes doivent faire en telle ou telle circonstance. Tantôt il s'agit d'une situation rituelle provisoirement spéciale, tantôt ces personnes s'efforcent d'être «reclassées au plus tôt».

On peut dire d'une manière générale que chez les Bahnar, se trouve dans une situation exceptionnelle toute personne de l'un ou de l'autre sexe qui, étant pubère, n'est pas encore mariée.

§ 1. — Le célibataire.

Il est en effet normal chez les Bahnar que l'on se marie entre 16 et 20 ans au plus tard. Tout informateur à qui on demande : «A quel âge un orphelin entre-t-il en possession de ses biens?» répondra immédiatement : «Quand il se marie». Et le voilà hésitant quand on lui rétorque : «Mais s'il ne se marie pas?»

Le célibataire *kơpuơl tam oei kơ de*, «le *kơpuơl* qui ne s'est pas encore marié» (homme ou femme) subit, à sa mort, une épreuve supplémentaire : son *kiăk* ne va pas tout droit dans le monde des *kiăk*, il passe une nuit chez *Yang Tơpal pơhang*, le Génie du mortier à piment (?). Son enterrement et la fermeture de son tombeau se font à frais réduits.

Cette situation ne l'empêche pas d'être éventuellement *tơdam bluh*, chef de guerre (chap. XII, § 5, *a*), mais cela ne lui confère aucune prérogative et il ne sera jamais ancien du village.

Quoi qu'il fasse, le célibataire est toujours celui dont on dit :

Tap ti Applaudir	*miñ pah* d'une main	*uh kơ* ne fait	*re* pas de bruit
Bŏbe Un bouc	*tơjil* s'encordant	*miñ pŏm* tout seul	*uh kơ trŏ* n'arrive à rien
	Kŏ tơkap Un chien qui se mord (lui-même)		*uh kơ hmŏi* ne gémit pas.

§ 2. — Le jeune veuf et la jeune veuve sans enfants.

Les jeunes mariés sans enfants sont aussi des *kơpuơl tam dei kon* «des *kơpuơl* qui n'ont pas encore d'enfants». Et quand on reste veuf ou veuve sans avoir eu d'enfants, on redevient *kơpuơl*. Ce mot de *kơpuơl* indique bien, à mon avis, la situation de toutes ces personnes. Ces jeunes veufs ou veuves qui meurent ont cependant

droit à un enterrement normal et ne sont pas arrêtés quand ils s'en vont dans le deuxième monde. Mais le veuf sans enfant devra, en attendant sa mort, retourner à la maison commune sauf s'il lui faut s'occuper de ses petits-enfants.

Les veufs qui ont plusieurs petits-enfants au contraire et qui n'ont pas de femme de second rang, vont se hâter de faire fermer la tombe de leur femme défunte afin de pouvoir se remarier au plus tôt et libérer ainsi celle de leurs parentes qui se lamente tous les jours sur le tombeau ainsi que le ménage où il est en pension. Un tel veuf gêne tout le monde et ne peut rendre service à personne puisqu'il continue à mettre ses propres champs en valeur.

La veuve sans enfants se remarie elle aussi le plus tôt possible et cela lui est très facile car une jeune veuve — surtout si elle est riche — est «un bon grain de riz bien plein» et non, comme la plupart des jeunes filles, une coque vide. On recherche les jeunes veuves en mariage.

Mais il en est qui préfèrent jouir de leur liberté comme je le fais remarquer au paragraphe 4. Certaines d'entre elles s'occupent de leurs vieux parents et libèrent de ce fait le dernier né *kon hotuo* de ses obligations.

Ce que je veux faire remarquer ici, c'est que, chez les Bahnar, alors que rien n'est (plus?) prévu pour le remariage du veuf ou de la veuve, comme cela l'est encore dans la plupart des autres tribus que nous connaissons, rien n'est prévu non plus pour que la famille lui facilite l'existence pendant une période transitoire.

§ 3.

a. Le conjoint du disparu.

La personne dont le conjoint a disparu est aussi dans une situation spéciale. C'est en général une femme, car la façon de vivre de l'épouse, le fait qu'elle ne s'éloigne pratiquement jamais seule des sentiers battus autour du village, font qu'elle ne peut guère disparaître sans qu'on sache ni pourquoi ni comment. Alors que je n'ai jamais entendu parler en dix ans d'une femme qui ait disparu, j'ai constaté, au contraire, la disparition d'une bonne dizaine d'hommes, généralement au cours de parties de chasse dont sept ou huit seulement furent retrouvés ultérieurement morts ou vivants.

Le conjoint délaissé peut se remarier trois ans après la disparition de l'autre sans qu'il soit célébré de cérémonie funèbre, mais en attendant il faut souvent que les *ñong oh* interviennent et l'aident. Mais comme il n'est pas précisé quels sont ceux qui y sont tenus au premier chef, il faut parfois les y contraindre. Chez les Jarai et les Sedang, le délai pendant lequel le conjoint délaissé doit attendre l'absent est de quatre ans. Ce délai est plus long parce que les disparitions y sont paraît-il plus fréquentes et que certains absents sont revenus après de longs délais. Mais il est fort possible aussi que ce soit parce que dans les maisons longues des Jarai et des Sedang, le conjoint abandonné n'est pas laissé sans secours.

b. Le remplacement du mari qui s'absente chez les Mã B'Sre.

Cette aide d'un individu à l'autre est en effet très variable selon la tribu puisque, ainsi que je l'ai fait remarquer plus haut, chez les Mã B'sre le mari s'absentant pour quelque temps seulement doit se faire remplacer auprès de sa femme pour qu'elle ne soit pas complètement délaissée.

§ 4.

a. Les concubines.

Je disais au paragraphe 2 qu'il y a de jeunes veuves qui préfèrent jouir de leur liberté que de se remarier. Ce sont elles qui prennent un amant parmi les célibataires ou les jeunes veufs ou se montrent accueillantes envers les gens de passage sans encourir pratiquement aucune sanction. Mais cela ne constitue jamais pour elles un moyen de vivre.

Il est par contre des femmes, célibataires ou veuves, très rares elles aussi, qui vont s'installer chez un célibataire ou un veuf et en deviennent la concubine au vu et au su de tous. Cette situation est pour le moins tolérée par le Coutumier qui accorde un salaire à cette femme, non en tant que concubine, situation que le Coutumier ne prévoit pas explicitement, mais en tant que femme de charge, ou mieux de servante maîtresse. De nos jours on les appelle *akan yoĕ*, ce qui signifie « femmes coupables ». Cette expression que je n'ai entendu que dans l'Ouest me semble contemporaine et due à la Mission qui voulut ainsi stigmatiser la situation relativement récente de certaines femmes. Je n'ose évidemment lier formellement l'existence de la ménagère à la disparition de la maison longue en pays bahnar, mais je crois bien que les deux faits sont concomitants. Quant aux prostituées, il n'en existe pas chez les Bahnar.

b. Les prostituées de la tribu Kŏho.

Parmi les tribus montagnardes sur lesquelles nous avons des renseignements, il n'en existe que chez les Kŏho et les Mă. Les auteurs Canivet, Cunhac, et plus récemment Yă Hău, ont du moins affirmé ce fait. Leur situation est assez curieuse. Ces femmes n'ont droit à aucune rémunération précise et doivent en général se louer comme servantes. Si un enfant leur naît, elles n'ont droit à aucune indemnité, mais la prostituée Mă a le droit de tuer son enfant. Ces prostituées vivent dans une case isolée, séparées de leurs enfants qu'elles laisent vivre et qui vont dans leur famille. Les enfants ne peuvent vivre avec leur mère que lorsqu'elle est âgée.

Il serait bien curieux d'avoir plus de renseignements sur cette institution et de savoir dans quelles conditions et pour quelles raisons une fille Kŏho ou Mă se livre à la prostitution.

CHAPITRE IX

La famille

Il est déjà apparu qu'en diverses circonstances le Bahnar tient compte des liens de parenté qui l'unissent à un certain nombre de personnes, qui constituent sa famille *kotum*. C'est ce *kotum* que je me propose d'étudier ici.

§ 1. — Les origines prétendues de la tribu; les premières familles Le rôle joué par les ascendants des deux sexes est équivalent.

Je partirai pour ce faire des origines de la tribu : Les Bahnar déclarent qu'à l'origine *Bok Koi Yoi* — ou *Bok kei Dei* que l'on confond parfois avec *Bok Glaih* — eut de *Yă kuh keh* — alias *Yă Kon Keh* — deux filles *Yă Sŏk Ir* et *Yă Pŏm* et deux fils *Rok* et *Set*.

Ce héros (chap. III, § 1) *Set* semble connu de tous les Montagnards. Il est doué de toutes les qualités. Est-il bien d'origine locale? Son nom complet *Set Sam Bram* ne permettrait-il pas d'envisager qu'il est venu des Indes tout comme *Yang Sori* (alias Çrī)?

Rok au contraire n'apparaît pas dans toutes les tribus. Chez les Bahnar de l'Ouest, c'est un peureux qui bégaie. Il joue de mauvais tours à son cadet *Set* qui est finalement obligé de le tuer lorsque, par bêtise, il risque d'exterminer les Bahnar.

Set épouse diverses héroïnes *Bia* et en a des enfants qui sont eux aussi des héros et des héroïnes d'où descendent les Bahnar. De *Giông* (*Diông* chez les Romgao) qui a comme son père, contracté d'innombrables mariages, descendent notamment les Bahnar Jolong. Des légendes précisent que *Giông* est *Giông dong tu krong wong Jolong kopong jong Ngut ti*, c'est-à-dire « *Giông* originaire de la source du fleuve sinueux des Jolong au delà du mont Ngut, tout en amont ». Ce *Giông* ne peut donc être confondu avec un autre personnage.

Cette origine des Bahnar serait mieux précisée si des Bahnar pouvaient, comme les Rhadé par exemple, donner la liste de leurs ancêtres, si bien des légendes ne se contredisaient pas et si, en passant du cycle de *Set* au cycle de *Giông*, on ne retrouvait pas des légendes par trop parallèles.

On remarquera en outre que :

1° Chez les Bahnar de l'Est, *Rok* devient un héros de premier plan, on l'invoque encore aujourd'hui et, dans ces invocations, il n'est pas question de son exécution par *Set*. *Set* est aussi doué de beaucoup de qualités, mais son aîné le tire souvent d'un mauvais pas, *Set* enfin, meurt pour avoir violé un rite. Les rôles de *Set* et de *Rok* sont donc inversés dans l'Est ou dans l'Ouest;

2° Dans beaucoup de légendes, le personnage principal est *Roh* qui est parfois présenté comme un frère ou un cousin cadet de *Yă Sŏk Ir*. Or *Roh* signifie littéralement « racine », et en sens dérivé « fondateur ». *Roh* est toujours le mari de *Ruă*, mot que j'aimerais traduire par « élever une famille », ce qui est le sens courant de *rong* (en čam *rung*) dont *ruă* est une variante. Aux légendes bahnar dans lesquelles

apparaissent *Roh* et *Rua* correspondant souvent des légendes jârai où les personnages principaux sont *potau* le roi et la reine. Le nom même de *Roh* et les rôles très divers qui lui sont attribués (il est en effet tantôt un mauvais riche, tantôt le protecteur respectueux des Génies, tantôt contempteur des rites, tantôt follement courageux, tantôt lâche), indiquent indubitablement que toutes les légendes où il est question de *Roh* sont les annales des hauts faits d'anciens fondateurs de villages et d'anciens chefs;

3° *Giông* et ses frères partent en conquérants hors de chez eux (cf. chap. 1, § 1) et en ramènent des jeunes filles qu'ils épousent de gré ou de force. Il y a aussi des filles de *Roh* qui épousent des étrangers ou qui sont enlevées de force. Certaines se marient avec des monstres pour éviter à leur père la défaite ou la mort. Et je note que parfois ces filles tuent les maris dont elles ont eu des enfants anormaux, alors qu'elles ne tuent jamais ces enfants qui deviennent bien souvent en grandissant de merveilleux adolescents. Tout cela est d'un folklore attendu. Mais ce qui est peut-être moins courant, c'est de trouver dans des légendes que *Roh* bat l'une de ses filles qui est prête à abandonner un enfant anormal dont elle vient d'accoucher.

Voilà les récits fabuleux et plutôt vagues des unions contractées de tout temps par les membres des familles de chefs bahnar avec des tribus voisines, parfois ennemies, ou avec des conquérants et des envahisseurs pacifiques qui depuis des siècles n'ont cessé de venir en pays montagnard.

4° Il y a enfin, il ne faut pas l'oublier, les mariages que les filles de *Roh* contractent avec de pauvres hères et ceux que *Giông* ou ses frères contractent avec des pauvresses.

Bref, et c'est la seule conclusion que je veuille tirer de ce paragraphe, dans les récits de leurs origines, les Bahnar font une part sensiblement égale à leurs ascendants masculins et féminins. Ils nous parlent des interpénétrations des tribus et des mélanges qui ont eu lieu entre les couches sociales. Dans les légendes rhade que nous donne Antomarchi et aussi dans la légende de Damsan, il n'est jamais question, par contre, que d'ascendance féminine.

§ 2. — Terminologie
Les ascendants et descendants, la famille *KO'TUM*.

Le Bahnar connaît ses ascendants paternels et maternels et ses descendants. Ses ascendants les plus âgés sont *bok tom* et *akan tom*. *De bok tom* et *de akan tom* sont les ancêtres inconnus dont j'ai parlé au paragraphe précédent qui ont fondé sa famille *kotum*. Le moment est venu d'indiquer les termes de parenté dont usent les Bahnar. Ils diffèrent parfois suivant les sous-tribus, mais ils sont le plus souvent à la fois des appellations et des termes de référence.

Voici d'abord la terminologie relative à la famille.

KO'TUM. Le vaste groupement de toutes les personnes liées à un degré quelconque par le sang, aussi bien paternel que maternel.

kotum kowah gah bă (W), *kotum geh bă* (E). Le même groupement, lignée paternelle seulement.

kotum kowah gah mĕ (W), *kotum geh mĕ* (E). Le même groupement, lignée maternelle seulement.

kotum thang yaih (K). Le même groupement. Cette expression implique l'idée de branches issues du même arbre, l'idée d'un arbre généalogique. (Elle semble n'être employée que par les K.)

KRUM KO'TUM. Le même groupement. L'expression implique l'idée que cette famille est tutélaire.

KRUNG KO'TUM. Le même groupement. L'expression implique l'idée de la continuité de la descendance.

KO'TUM GEL. La famille proche, celle qui est définie *infra*, § 3, en *b*, la seule qui crée entre ses membres des obligations importantes en ce qui concerne les mariages possibles ou interdits et très relatives en ce qui concerne la responsabilité civile.

§ 3. — Terminologie.
La lignée *ADREK*, la génération *čal*

(Voir *infra*, Tableau I).

a. La famille proche. Les empêchements au mariage. — Tableau I. La lignée. Comparaisons avec la tribu Jăraï.

En se mariant, deux personnes sont à l'origine de toute une descendance, de leur lignée *ADREK*, dont ils sont l'aïeule *yă tom* (EKJ) et l'aïeul *bok tom* (EKJ), ou pris ensemble, les chefs de lignée : de *yă bok tom* (EKJ).

Dans le Tableau I, ci-après (où les hommes sont représentés par des majuscules, et les femmes par des minuscules), les descendants appartiennent à des *čal* (GK) au nombre de six, qui constituent la partie de la famille *KO'TUM* innombrable en théorie, connue en fait de la plupart des Bahnar. Les noms de ces *čal* sont donnés dans ce tableau par rapport aux *tom*. Il est évident que, suivant les *tom* choisis, ces termes, déplacés, restent valables. C'est ainsi que *I* et *j* nés de la même mère *e* et supposés du même père sont des *ñong oh pôm mĕ bă*; et que *Z* et *w* nés du même grand-père supposé et de la même grand-mère *I* sont des *ñong oh pôm yă bok*.

Au cas où l'un des ascendants aurait contracté plusieurs mariages, les enfants peuvent être des *ñong oh pôm mĕ bă pha*, c'est-à-dire nés de la même mère, mais de pères différents ; ou bien des *ñong oh pôm bok yă pha*, nés du même grand-père mais de grand-mères différentes.

C'est tout le groupe des parents, des enfants et des petits enfants qui constitue le *KO'TUM GEL*, la famille proche, la seule qui crée entre ses membres des obligations, surtout en ce qui concerne les interdictions de mariage. Un *KO'TUM GEL* est donc formé de trois *čal* successifs.

Il n'existe rien qui corresponde chez les Bahnar aux unions préférentielles ou aux fiançailles d'enfants. Tout mariage est possible dans les conditions suivantes :

1° Le futur est d'âge à cultiver un champ, c'est-à-dire qu'il a de 15 à 16 ans. La future est formée et elle a à peu près le même âge. Ils appartiennent au moins à la génération des *ADRUH TO'DAM JĂT* cf. *infra*, *c*, 3°, *čal* 4°.

2° J'ai dit au chapitre VII, § 2, *a*, 2° dans quelles conditions chacun des futurs doit obtenir le consentement de ses parents.

3° Il ne doit pas y avoir entre les futurs d'interdiction de mariage *hagam* :

a. Le mariage est inconcevable *uh ko' goh* entre une personne et l'un de ses ascendants ou descendants directs, un frère et sa sœur, un oncle et sa nièce, une tante et son neveu.

Par analogie, est également inconcevable le mariage entre une personne et l'un de ses beaux-parents, une personne et le conjoint de son père ou de sa mère dont il n'est pas issu.

Quand deux personnes visées à ce paragraphe ont des rapports sexuels, elles commettent un inceste lourd de graves conséquences et elles étaient autrefois mises à mort. Elles commettent une faute qui dépasse tout ce que l'on peut concevoir, qui «immerge tout» : *yoč tohlăm jăt.*

b. Il y a «empêchement grave» de mariage *hagam tih* entre : les cousins germains, *de ñong oh pôm yă bok.* Ainsi dans le Tableau I, *N* ne peut épouser ni *l* ni *m*; *F* ne peut épouser *h*, etc. Les membres des 2ᵉ et 3ᵉ générations issues d'un même ancêtre commun : *j* ne peut épouser *G*, *e* ne peut épouser *N* ou *O*.

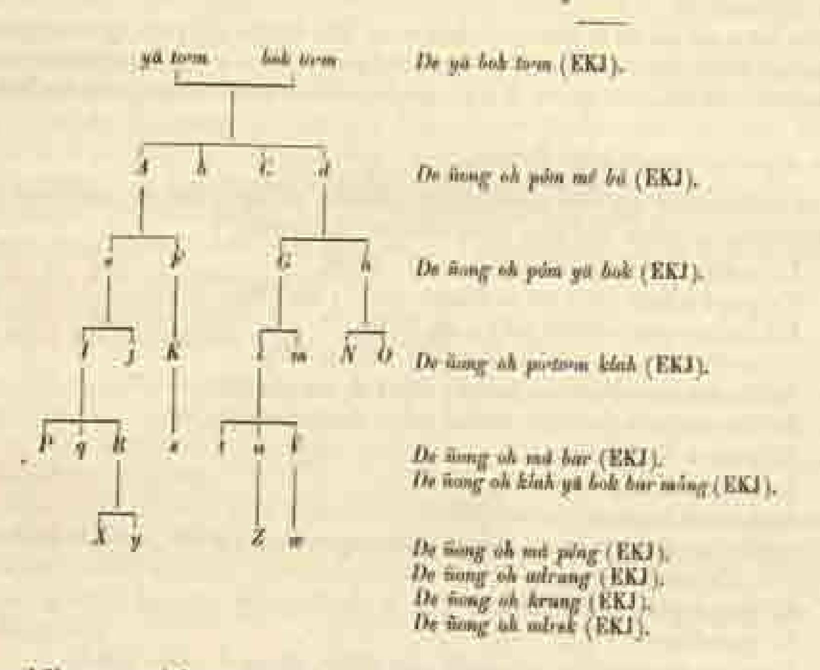
c. Il y a «empêchement léger» de mariage *hagam lăp* entre : les cousins *ñong ho potom klah I* et *l* ou *m*; *j* et *O* ou *N*. Les membres de cette génération et ceux de la génération suivante : *I* et *t* ou *u*; *V* et *j*.

Dans tous les autres cas, le mariage est possible, par exemple entre *q* et *G* tandis qu'il est inconcevable entre *q* et *A*.

TABLEAU I.

(LA LIGNÉE : *ADREK*; LA GÉNÉRATION : *ĕal* [GK]).

Nom de chaque *ĕal*
par rapport aux ancêtres communs :
De yă bok tom.



Quand il y a empêchement grave au mariage (cas prévu en *b*, *supra*) celui-ci n'est jamais célébré que pour régulariser une situation de fait, et il est évidemment précédé d'un gros sacrifice expiatoire qui est offert au cours d'une cérémonie complètement indépendante et qui comporte une invocation spéciale. Quand il y a empêchement léger (cas prévus en *c*), le mariage peut être célébré en toutes circonstances et est précédé d'un petit sacrifice, expiatoire s'il y a déjà eu des rapports entre les deux futurs et propitiatoire dans l'autre cas.

d. Quand il existe entre deux personnes une alliance *Bă Kon*, *Mê Kon* ou *topăk* (chap. XI, § 1) cela crée une parenté entre chacun des deux alliés et toute la famille

de l'autre qui entraîne les interdictions correspondantes. Les deux alliés se trouvent dans la situation prévue au paragraphe *a*. Mais ces alliances strictement individuelles ne lient d'aucune manière les membres des familles de ces deux alliés.

e. Le Bahnar ne porte qu'un seul nom qui n'indique en rien son sexe ou sa famille (chap. VII, § 3, *c*).

f. J'ai dit aussi (chap. VII, § 3, *c*) comment l'homonymie de certains noms pouvait constituer un empêchement de mariage.

Je serais mené trop loin si je voulais comparer à ce point de vue les Bahnar et les autres tribus où la situation est toute différente sans que nous la connaissions d'ailleurs toujours dans tous ses détails.

Je signale cependant que chez les Sedang les empêchements sont les mêmes que chez les Bahnar.

Chez les Jărai il faut faire quelques importantes réserves. En me référant à la numérotation des alinéas précédents on peut dire que :

a. La situation est la même.

b. Il y a empêchement grave de mariage entre ceux des cousins germains qui ne répondent pas aux conditions indiquées en *d*, *infra* (*G* ne pourrait épouser *i* ou *j*).

c. Il n'existe aucun empêchement au mariage.

d. Il n'y a pas d'empêchement au mariage entre :

1° Les cousins germains issus de deux frères ou de deux sœurs (*G* peut épouser *h*, *I* peut épouser *j*).

2° Le futur est fils de la sœur et la future est fille du frère (*I* peut épouser *g* ou *h*).

Chez les Jărai, c'est ou tout l'un ou tout l'autre : il n'y a pas empêchement ou bien celui-ci est toujours grave. Il n'y a pas les mêmes nuances que chez les Bahnar.

b. Les appellations en ligne directe.

Je ne traiterai ici que des appellations utilisées en ligne directe, réservant pour le paragraphe *d*, celles qui sont réservées aux collatéraux :

Un enfant (de l'un ou l'autre sexe) : *KON*.
Un petit-enfant (de l'un ou l'autre sexe) : *sâu* (W).
Un arrière-petit-enfant (*id.*) : *sâu I* (W).
Un arrière-arrière-petit-enfant (*id.*) : *sâu ăc* (W).
La descendance (enfants inclus) (*id.*) : *de kon sâu* (W).
La descendance (enfants exclus) (*id.*) : *de sâu i sâu ăc* (W).
Le père : *bă* (EKJ).
La mère : *MĚ*.
Le père et la mère : *mě bă* (EKJ).
(On ne dit jamais *bă mě* et cette expression signifie donc littéralement « la mère et le père ».)
Le grand-père : *bok* (EKJ).
La grand-mère : *YĂ*.
L'arrière-grand-père, interpellé, *bok* (EKJ), désigné : *bok* I (EKJ).
L'arrière-grand-mère, interpellée, *YĂ*, désignée : *YĂ I*.
L'arrière-arrière-grand-père, interpellé, *bok*, désigné : *bok ăc* (EKJ).
L'arrière-arrière-grand-mère, interpellée, *YĂ*, désignée : *YĂ ĂC*.
Les ascendants : *de kră tơ* (EK), *de yă bok* (EKJ).
(On ne dit jamais *de bok yă*.)

Remarques : 1° Des mots tels que *kon* n'impliquent pas une idée de sexe. Quand on veut préciser celui-ci, on complète avec les mots *drănglo* (EKJ) « homme, masculin » ou *drakon* (BGKJ) « femme, féminin ».

2° Quand on veut employer le pluriel on ajoute le mot *de* «les».
C'est ainsi qu'on dira : *de kon drakan iñ* (BGKJ) «mes filles».
3° Quand on veut préciser de quelle lignée il s'agit on ajoute *gah mě (iñ)* ou bien *gah bă (iñ)* «du côté de (ma) mère» ou «du côté de (mon) père».
On dira par conséquent : *Bok gah mě iñ* «mon grand-père maternel»; *yă i gah bă hăp* (W) «son arrière-grand-mère du côté paternel».
Pour une personne donnée, toutes les autres du même *čal* sont :

Ses aînés («eldest» ou «elder» en anglais) : *ñong* (EKJ).
Ses aînées (*id.*) : *momai* (EK).
Ses cadets ou ses cadettes (*id.*) : *OH*.
Ses aînés et ses cadets des deux sexes : *de ñong oh* (EKJ).
Ses aînées et ses cadettes seules : *de momai oh* (EK).

Dans un même *čal* on va de l'aîné «eldest» au dernier «youngest» en numérotant s'il le faut les intermédiaires :

L'aîné : *hamol* (EKJ).
Un enfant intermédiaire : *HALAM*.
Le (troisième) enfant : *kon mă (pêng)* [EKJ].
Le dernier né : *HO'TUČ*.

On dira donc, par exemple : *kon drakan hăp mă hotuč* (BGKJ) «La dernière née de ses filles».
Une personne d'un *čal* donné se situe par rapport à une autre d'un autre *čal* en comptant le nombre de *čal* qui les sépare. En se référant au Tableau I on dira : *Dŏng A truh kơ B dei pêng čal* : «de *A* à *B* il y a trois générations» ou bien : *Dŏng iñ B truh kơ A dei pêng čal*, «de moi *B* à *A* il y a trois générations».
Mais cette façon de compter ne se fait que dans une lignée et pour relier *A* à *V* par exemple, il faudra passer par un intermédiaire. On dira :
A *pom ñong pŏm mě bă kơ* d, *dŏng* d *truh kơ* V *dei pêng čal* : «*A* est le frère aîné de *d* (et) de *d* à *V* il y a trois générations».

c. Il n'y a pas de sociétés d'âge. (Voir Chap. XI, § 2.)

Ce même mot *čal* est aussi employé par les Bahnar pour désigner les générations d'âge. Il ne faut pas en conclure qu'il existe dans cette tribu de sociétés d'âge, tout au plus subsiste-t-il de vagues traces de ce qui a peut-être été autrefois une institution de ce genre.
Je reporte au chapitre XI, § 2 le détail du classement des âges, mais j'en note ici l'existence car en *d*, *infra* et au paragraphe 4 je traiterai des termes d'appellation qu'emploie le Bahnar pour s'adresser à quiconque n'est pas de sa famille. Ces termes varient suivant les *čal*, générations d'âge, auxquelles appartiennent les deux interlocuteurs.

d. Les collatéraux. — Tableau II.

Il n'existe pas en bahnar de terme correspondant au mot collatéral. Les termes désignant les collatéraux se divisent en deux catégories. Les uns utilisés dans toutes les sous-tribus, sont ceux qui servent déjà à désigner ou à interpeller les parents de la lignée, les autres sont particuliers à une sous-tribu et dans ce cas varient avec elles.
Tous les neveux et nièces de la famille paternelle ou maternelle sont des *MON*. On précise, s'il est nécessaire, que le *MON* est un *drănglo* (EKJ) ou une *drakan* (BGKJ), qu'il est le fils ou la fille d'un Tel.

Mais les petits-neveux et petites-nièces, les arrière-petits-neveux et arrière-petites-nièces, les arrière-arrière-petits-neveux et arrière-arrière-petites-nièces sont confondus avec les descendants directs et sont des *sâu* (W) des *sâu i* (W), des *sâu âr* (W).

Si les oncles et les tantes sont appelés de termes très précis que l'on trouvera au Tableau II, *infra*, les grands-oncles, grand-tantes, etc., sont confondus avec les grands-pères, les grand-mères, etc., et sont des *bok* (EKJ), *YĂ*, *bok i* (EKJ), *YĂ I*, etc.

En ce qui concerne les oncles et tantes énumérés au Tableau II, il y a lieu de faire les remarques suivantes :

a. Les termes employés sont (comme tous les termes de parenté déjà donnés) les mêmes que ce soit un individu du sexe masculin ou féminin qui parle. Un *MIH* l'est aussi bien pour sa nièce que pour son neveu.

b. Les termes employés sont les mêmes qu'il s'agisse de parents de la famille paternelle ou de ceux de la famille maternelle. Cependant par une exception assez curieuse, les oncles et les tantes plus jeunes que le père ou la mère sont désignés par des termes différents dans les sous-tribus de l'Ouest suivant qu'ils appartiennent à la famille du père ou de la mère.

c. Le Tableau II est divisé en deux parties : parents plus âgés et parents plus jeunes. Dans la première partie sont données les appellations employées par celui ou celle qui interpelle ou désigne un frère ou une sœur, un cousin ou une cousine plus âgés que lui ; un oncle ou une tante plus âgés que son père (s'il s'agit d'un frère ou d'une sœur de son père), plus âgés que sa mère (s'il s'agit d'un frère ou d'une sœur de sa mère).

Dans la deuxième partie du Tableau II, on trouvera les termes qui s'appliquent aux frères, sœurs, cousins et cousines plus jeunes que celui qui parle, aux oncles et tantes plus jeunes que le père ou la mère de celui qui parle.

d. Certaines appellations, données dans le Tableau II, demandent des explications.

1° *MON*, *DUĈ* et *MĂ* sont utilisés comme appellations affectueuses (voir *infra*, le paragraphe 4 concernant celles-ci) ;

2° *MIH*, *mă*, *yăng*, *duĕ* sont utilisés pour s'adresser au beau-père ou à la belle-mère (voir le paragraphe 3 concernant les parentés par alliance) ;

3° *Nong* (EKJ) s'emploie très exceptionnellement pour désigner une femme. Mais *yŏng* (R) n'est jamais employé dans un tel cas ;

4° On dit *pŏmai* (EK) en style poétique ;

5° *MIH* est peu usité chez les Alakong et les Tolo qui préfèrent *nă ;*

6° *na*, tante aînée, est le terme affectueux jarai *oh* « mon fils ». Il correspond au *dăm* (BGTKJ) des Bahnar ;

7° *OH* est le seul terme commun aux hommes et aux femmes. On le complète souvent en disant *oh dranglo*, *oh drakan ;*

8° *dei* (R) ne s'applique qu'aux hommes.

e. Tandis que les termes *mĕ*, *bă*, *kon*, ne sont utilisés qu'entre parents et enfants (de toutes catégories d'ailleurs, c'est-à-dire légitimes, adoptés, reconnus, d'un autre lit ou par alliance), les termes *bok*, *YĂ*, *sâu*, *mon*, et tous ceux figurant au Tableau II, peuvent être utilisés par deux Bahnar quelconques, mais pour s'interpeller seulement, et non pour se désigner.

Le terme de parenté employé sera choisi en tenant compte de l'écart qui existe entre les *ĉal* des deux interlocuteurs, le mot *ĉal* indiquant ici l'écart des générations d'âge et non les *ĉal* successifs dans une famille.

Tableau II (Voir *supra*, § *d*, a et b)

	BAHNAR DE L'EST.				BAHNAR DE L'OUEST.		
	ALAKONG.	TOLO.	BO'NO'M.	GOLAR.	JOLONG.	KONTUM.	RONGAO.
Parents plus âgés (voir *supra*, § *d*, c).							
Frère, cousin germain	*ñong* (V. *d*, **d**, 3°)	*ñong*	*ñong*	*ñong*	*ñong*	*ñong*	*yông* (V. *d*, **d**, 3°)
Sœur, cousine germaine	*mo'mai*, *mai* (V. *d*, **d**, 4°)	*mo'mai*	*mo'mai*	*mo'mai*	*mamai*	*mo'mai*	*da*, *dah* *dă*, *dăh*
Oncle (père ou cousin du père ou de la mère, époux de la tante ci-après)	*mă MIH*	*mă MIH* (V. *d*, **d**, 5°)	*MIH*	*MIH*	*MIH*, *mă*	*MIH*, *mă*	*MIH*, *mă*
Tante (sœur ou cousine du père ou de la mère, épouse de l'oncle ci-dessus)	*mă* (V. *d*, **d**, 6°)	*mă*	*mă*	*mă*	*hmĭ*	*hmĭ*	*hmĭ*, *mă*
Parents plus jeunes (voir *supra*, § *d*, c).							
Frère, cousin germain	*OH* (V. *d*, **d**, 7°)	*OH*	*OH*	*OH*	*OH*	*OH*	*OH*, *ŏ*, *dai*, *doi* (V. *d*, **d**, 8°)
Sœur, cousine germaine	*OH*	*OH*	*OH*	*OH*	*OH*	*OH*	*OH*, *ŏ*
Oncle (frère ou cousin du père)	*mă* (V. *d*, **d**, 9°)	*mă*	*mă*	*mă*	*mĕt*	*mĕt*	*mĕt*
(frère ou cousin de la mère)	*mă*	*mă*	*mă*	*mă*	*mă*, *mah*	*mă*, *mah*	*ñŏ*
(époux de la sœur ou de la cousine du père)	*mă*	*mă*	*mă*	*mă*	*mă*, *mah*	*mă*, *mah* *ñŏ*	*ñŏ*
(époux de la sœur ou de la cousine de la mère)	*mă* (V. *d*, **d**, 9°)	*mă*	*mă*	*mă*	*mă*, *mah*	*ñŏ*	*ñŏ*
Tante (sœur ou cousine du père)	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ* (V. *d*, **d**, 9°)	*duĕ*	*duĕ*
(sœur ou cousine de la mère)	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*yăng*	*yăng*	*yăng*
(épouse du frère ou du cousin du père)	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*yăng*	*yăng*	*yăng*
(épouse du frère ou du cousin de la mère)	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*	*duĕ*

Il est tenu compte aussi de la différence des niveaux sociaux quand elle est patente. Mais à aucun moment un terme de la parenté paternelle n'est obligatoirement préféré au terme correspondant de la parenté maternelle, ou inversement.

Cet écart entre deux *čal* est estimé correspondre à celui qui sépare deux ou plusieurs *čal* de la famille et indique le terme à employer.

Ce sont notamment les termes de *bok, yă, ñong, momai, oh, sâu, mon, mih, mă*, qui sont employés dans ces sens. Les appellations *bok* et *yă* équivalent dès lors à « Monsieur, Madame » et sont très respectueux.

Il est rare, de nos jours, que l'on emploie ces appellations quand on s'adresse à tout un groupe de personnes. Mais si on se réfère aux légendes, on trouve, au début des palabres, des formules d'adresse telles que : *O' de mih mă; O' de mih mă mĕt O' de duĕ yăng; O' de mon sâu; O' de mih de rui*, qui sont très caractéristiques de l'emploi extensif des termes de parenté.

c. Les parentés par mariage et par alliance.

Les mariages créent des liens de parenté qui sont : l'époux *KLO*, l'épouse *akan* (BTKJ), le ménage *klo akan*. Le gendre *ONG*, la bru *MAI*, leur ménage *ONG MAI*.

ONG se dit par extension des époux de la nièce, de la petite-fille et de la petite nièce. Chez les Jolong et les Rongao, il se dit aussi du beau-frère beaucoup plus jeune.

MAI se dit par extension des épouses du neveu, du petit-fils et du petit-neveu. Chez les Jolong et les Rongao, il se dit aussi de la belle-sœur beaucoup plus jeune.

Les beaux-parents sont *de tonei* (AGTK). Le beau-père est *bok tonei* (AGTK), la belle-mère est *yă tonei* (AGTK). Les jeunes époux appellent leurs beaux-parents *mă* (E), *mĕt* (W), ou *duĕ* (E), *yăng* (W).

Un beau-frère ou une belle-sœur est *RUI* et l'ensemble des beaux-frères et des belles-sœurs est *DE RUI RA*. On interpelle un beau-frère plus âgé du terme de *mă* (EKJ), *mĕt* (W) et plus jeune *nŏ* (KR), *mă* (E), *ông* (JR). Pour une belle-sœur plus âgée, on emploie *duĕ* (E), *yăng* (W). Pour une plus jeune, *duĕ* (EW), *mai* (JR).

Deux hommes qui ont épousé les deux sœurs, deux sœurs qui ont épousé les deux frères sont *BAN* et ils emploient ce terme pour s'interpeller. Les époux ou les épouses des sœurs ou cousines et des frères ou cousins du père et de la mère, sont appelés comme les oncles et tantes correspondants ainsi que je l'ai indiqué au Tableau II.

Le Bahnar peut avoir théoriquement plusieurs femmes. Il en a parfois deux (bien que ce ne soit pas général), mais pas plus. La femme de premier rang est *akan tom* (BTKJ) et la seconde femme est *akan* (KJ). Les deux femmes se considèrent comme deux sœurs, la première femme étant l'aînée. Mais il arrivait autrefois que la seconde femme était effectivement la sœur aînée de la première. Dans ce cas (que l'on ne trouve plus aujourd'hui), la parenté par le sang entrait seule en ligne de compte.

Chacun des enfants considère l'épouse de son père dont il n'est pas né, comme une sœur de sa mère. Il l'appelle donc *duĕ* ou *yăng* suivant le cas.

Les enfants sont pour celle des femmes qui n'est pas leur mère des *kon tim* (W), ainsi qu'il est dit plus bas.

Le parâtre est *bă lŏp* (E), la marâtre *mĕ lŏp* (E). L'enfant appelle obligatoirement *MIH* son parâtre si celui-ci est plus âgé que son père défunt. S'il est plus jeune que celui-ci ou d'âge sensiblement égal, il n'est pas incorrect qu'il l'appelle *mă* (E) ou *mĕt* (W). L'enfant appelle obligatoirement *na* (E), *hmi* (W) sa marâtre si celle-ci est plus âgée que sa mère défunte. Si elle est plus jeune que celle-ci ou d'âge sensiblement égal, il n'est pas incorrect qu'il l'appelle *duĕ* (E), *yăng* (W).

L'enfant du conjoint est *kon tsim* (E), *kon tim* (W). Mais le parâtre ou la marâtre s'adressant à lui l'appellera *KON* comme s'il était son propre enfant, ou utilisera les termes affectueux indiqués au paragraphe suivant.

Les alliances rituelles, dont je parle au chapitre XI, § 1, créent un lien de parenté rituelle entre un individu donné et toute une famille qui rend certains mariages impossibles. Cependant chacun des alliés n'use des termes correspondants à ce lien que pour désigner ou interpeller celui avec qui il a contracté alliance. Il y a dès lors des *bö*, des *mé* et des *kon*, mais c'est tout.

§ 4. — Les appellations affectueuses

Il existe enfin en bahnar quelques appellations affectueuses qui sont les suivantes :

ling (BGW), *jïn* (AT). «Mon chéri, ma chérie». Utilisé entre jeunes amants ou époux, qui dans l'Ouest disent aussi *ai*, à l'imitation des Viêtnamiens.

bok tsw (EKJ), *bö tsw* (R), *YÀ TSU'*. Littéralement : «homme respectable, femme respectable qui a su économiser». Utilisé entre vieux époux qui s'estiment.

MON. «Mon neveu». Utilisé pour un vieillard s'adressant à un tout jeune homme (mais non à une jeune fille) qu'il apprécie (en tout honneur). Les femmes âgées l'emploient aussi pour parler à un jeune homme, mais plus rarement.

düm (BGTKJ), *nök* (AT), *du* (R), *wö* (BJ), *bông* (ABT). Utilisés par l'un ou l'autre des père et mère s'adressant à leur fils, par un vieillard ou un chef s'adressant à un jeune garçon ou à un adolescent ou encore par un vieil engagé de la famille s'adressant au jeune fils de son patron.

MÖ, *nei* (BJ), *ngot* (AT), *wöng* (AR). Employés par les mêmes personnes que précédemment et dans les mêmes circonstances, quand elles s'adressent à une fillette ou à une jeune fille.

MA. Littéralement : «frère cadet de ma mère (K), frère cadet de mon père ou de ma mère (EJ)», etc. Utilisé par les enfants du patron s'adressant à un vieil engagé *dik* de la famille de leurs parents.

DUĆ. Littéralement : «jeune tante». Utilisé par un jeune homme jeune ou vieux (mais pas par un enfant) qui s'adresse à une jeune fille ou une jeune femme. Un jeune homme qui flirte avec une jeune femme ou une jeune fille un peu plus âgée que lui et qu'il respecte, l'appellera aussi *duć*.

§ 5.

a. Le rôle réduit de la famille.

Quel est le rôle de la famille, proche, *kotum gel* ou *kotum thang yaih* (§ 2)?

C'est à cette question que je vais répondre maintenant.

La famille, quelle qu'elle soit, ne dispose d'aucun bien en commun.

Parmi les maisons des ménages, le plus souvent réparties dans plusieurs villages, il n'en est point qui jouisse de prérogatives spéciales ou que l'on interdise au nom de la famille, il n'est pas de travaux pour lesquels la famille se groupe.

b. Différences avec le rôle de la famille dans d'autres tribus montagnardes.

J'insiste sur ces faits car, à l'époque actuelle tout au moins, ils constituent une différence essentielle entre les Bahnar d'une part et, de l'autre, par exemple :

1° Les Sedang, les Jörai, les Rhade, les Die, etc., qui habitent des maisons plus ou moins longues où se groupe une partie plus ou moins grande de la famille;

2° Les Rhade, les Kŏho chez qui existent des biens familiaux et où des familles dénommées sont propriétaires, au moins théoriquement, de terres dont elles disposent;

3° Les Mnong chez qui toute une famille se groupe pour mettre les champs en valeur.

Ceci ne veut évidemment pas dire que la famille n'ait aucun rôle dans la vie du Bahnar.

J'ai parlé au chapitre VII, § 4, de l'influence que gardent les parents *mé bă* sur leurs enfants, même quand ceux-ci ont leur propre maison, et j'ai mentionné les dissensions que certains parents savent susciter dans les jeunes ménages. Mais j'ai indiqué aussi comment les anciens des villages intervenaient pour soustraire, s'il le fallait, les jeunes ménages à cette oppression des parents jusqu'à les faire déménager si cette mesure s'avérait nécessaire. Cette espèce de tyrannie des parents ne peut s'exercer que parce que les jeunes marquent encore de la soumission aux vieux, écoutent leurs avis et que dans le village, tous les vieux oncles ou vieilles tantes sont toujours d'autant plus prêts à prodiguer leurs conseils qu'ils n'encourent ce faisant aucune responsabilité véritable. Il m'est arrivé de voir des affaires tourner fort mal, et les vieux qui en étaient la cause s'en désintéresser complètement.

c. Ses interventions, sa responsabilité.

Chacun des conjoints est juridiquement responsable (chap. XIII, § 3 *c*, b et c) des délits que l'autre ne peut réparer sur ses biens propres. Les parents sont responsables des délits commis par leurs enfants habitant chez eux. Il est rare que l'on ait à aller chercher plus loin un responsable.

Mais si cela arrive — dans des cas graves seulement — on mettra en cause la responsabilité des père et mère chez qui les enfants n'habitent plus; à leur défaut celle des fils et des filles majeurs; puis celle des grands-parents s'ils sont vivants; ensuite celle des frères et sœurs, celle des petits-enfants s'ils sont majeurs, et enfin celle des oncles et tantes, des neveux et nièces et des cousins germains. Au delà il n'y a plus de recours possible contre qui que ce soit. On ne tient pas compte de la lignée pour mettre en cause tel ou tel des membres de la famille. Et, en pratique, alors qu'il y a encore d'autres responsabilités qui entrent en ligne de compte, parfois même avant les premières (chap. XII, § 3; chap. XIII, § 3 *c*, c), je n'ai jamais vu qu'il y ait eu besoin de rechercher les responsables au delà des frères et sœurs.

Voilà pour la responsabilité juridique. Mais, sur un tout autre plan, il existe encore une responsabilité rituelle. Celle-ci est imprécise puisqu'on ne sait jamais à qui les Génies vont s'en prendre quand une faute a été commise dans un groupe. On pressent seulement que plus une faute est grave, plus le nombre de gens susceptibles d'être touchés sera grand.

Si donc les gens d'une maisonnée sont rituellement et juridiquement intéressés à ce que chacun d'eux se conduise bien, la famille et le village, ceux du *toring*, ainsi que ceux de la sous-tribu ou de la tribu, peuvent tous s'attendre à souffrir lorsqu'une faute a été commise.

D'où le rôle de surveillant général de la morale qu'exercent dans les familles les vieillards des deux sexes, tout comme les anciens le font dans les villages. Mais cette surveillance n'est pas organisée, elle ne se manifeste pas par des réunions des membres de la famille au cours desquelles ces derniers viendraient rendre compte de leurs faits et gestes.

d. Le tribunal de famille a pratiquement disparu.

Avant l'occupation française (antérieurement à 1850 environ), les vieillards des familles, sous la présidence du plus âgé qui était le *bok tom*, se réunissaient en tribunal et prononçaient des jugements. La crainte de certaines responsabilités rituelles était encore assez grande pour qu'en pays jarai, en 1933, ce tribunal se soit réuni pour juger un magicien *mlai* (chap. VI, § 3, *c*), le condamner à mort et l'exécuter. Mais, en 1937, une famille bahnar alakong, voulant se débarrasser d'une voleuse célibataire qui la ruinait, désigna les deux frères de la voleuse qui, sans autre formalité, la condamnèrent (?) et la mirent à mort. Il n'y eut même plus simulacre de jugement.

Dans la situation actuelle de la tribu, ces deux exécutions étaient illégales. En fait, la famille n'a plus le droit de juger, droit qui est encore reconnu aux autorités des villages.

La famille a encore un rôle spécial à jouer dans les affaires d'adultère. La plainte ne peut être régulièrement déposée que par le conjoint trompé. Mais s'il est absent pour un certain temps, le membre le plus proche ou le plus notable de sa famille peut le faire en son nom. Ce n'est donc pas au nom de la famille que la plainte est déposée, mais toujours au nom du conjoint trompé. Si la famille s'abstient de déposer une plainte pour une raison ou une autre, les anciens du village — particularité fort intéressante — ont aussi le droit d'intervenir, mais c'est alors uniquement pour obtenir que soit célébré le sacrifice de réparation dû au village. Je signale que dans ces affaires d'adultère, les témoignages de la famille proche des deux complices ne peuvent être admis. Ils sont, en effet, trop souvent sujets à caution.

e. La famille peut encore secourir un de ses membres endetté, mais en le prenant souvent comme *dik*.

La famille intervient dans un autre cas aussi. Lorsque quelqu'un est contraint de s'engager *pom dik* pour régler une dette, il peut arriver qu'un membre de sa famille demande par priorité à régler la dette en question pour devenir le *kodra* de son parent. Il ne le fera, d'ailleurs, que si l'endetté n'a pas commis de grosse faute et ne risque pas de faire entrer le malheur dans sa maison. Mais le fait-il pour lui rendre service ou pour s'assurer les bénéfices d'une excellente opération? Je me garderais bien de répondre à cette question. J'ai en tout cas vu un endetté paresseux ne pas pouvoir s'engager et être refusé par son créancier qui était cependant un membre de sa famille.

f. La famille se hâte de renier un de ses membres quand sa responsabilité pécuniaire va être mise en jeu.

J'ai dit plus haut que je n'avais jamais vu la responsabilité d'une famille engagée au delà des frères et des sœurs. Il y a en effet un cas, dont je vais parler maintenant et où la famille sait fort bien se dégager de sa responsabilité.

Quand l'un de ses membres a ruiné son conjoint, a épuisé la part d'héritage qui lui reviendra de ses parents, les *ñong oh* interviennent bien, mais c'est pour le renier *ôn*. Celui qui a ainsi été renié ne peut plus compter sur personne, et si son village natal ne peut l'expulser (ce que ne manque pas de faire tout autre village

où il habite), il ne peut plus compter sur rien, sur aucun prêt. Il finira comme domestique, comme *dik*, ou comme gibier de prise. Et sa femme s'empressera de divorcer afin de reconstituer de petits biens pour ses enfants.

Dans certains cas, par conséquent, la famille intervient dans la vie du ménage. Elle le fait dans le domaine rituel (enterrement, mariage). Mais lorsque sa responsabilité, disons pécuniaire, peut être mise en jeu et qu'elle risque d'en être ruinée, son premier souci est de se dégager.

CHAPITRE X

Le village en tant que groupement de familles d'origine commune

Le *to'ring* et les autres groupements plus vastes

§ 1. — Le fondateur du village. Le nom du village. Ses déplacements. Allusions au *to'ring*.

J'ai dit au début du chapitre IX, § 1 comment *Set*, *Giông*, etc., s'étaient mariés. Ceci fait, inspirés ou aidés par un Génie, ils délimitaient un emplacement aéré, à l'abri des inondations, là où la forêt est touffue, où l'eau est fraîche et courante. Le fondateur et sa femme s'y installaient avec ses serviteurs et ses *dik*.

Dès l'origine, un double caractère s'affirme dans le nom des villages. Le village est d'abord *polei*, « les gens de », *de kon*, « les enfants de ». Il s'y ajoute un nom d'arbre, peut-être tutélaire, mais auquel le village ne rend plus de nos jours aucun culte, un nom d'accident de terrain, un nom de rivière, mais jamais un nom d'homme, un nom de fondateur. Dans des noms tels que *Polei Bong* « le groupe de la crevasse », *De Dak Bôt* « ceux de la rivière barrée », *De Dak Tô* « ceux de la source chaude », *Kon Hara* « les enfants du sycomore », *Kon Tum* « les enfants du marais », le lien existant entre un groupe de gens et un site se trouve exprimé, mais il n'y a pas là l'équivalent des noms rhade et jarai où souvent le nom d'un village indique un lien entre celui-ci et la famille de son fondateur. Au cours des temps, si le village change de place, il peut adopter un nouveau nom. Il peut aussi changer de nom tout en restant à la même place, si ce nom lui porte malheur. Il peut enfin changer de place tout en gardant son nom, et c'est ce qui arrive le plus souvent.

C'est seulement dans ce dernier cas que l'on ajoute au nom du village une indication supplémentaire qui est l'une des suivantes. Elle indique (très rarement d'ailleurs) le nom de l'ancien le plus notable qui a suivi tel ou tel groupe. On a ainsi *Polei Bong Pim* d'une part et *Polei Bong Mohr* de l'autre.

Mais il est bien plus fréquent que les noms des villages résultant de leur scission ou de leur déplacement en masse soient des catégories suivantes :

Il y a *Kon Tum Kopông* et *Kon Tum Konâm*, le village « en amont » et le village « en aval ».

On indique aussi leur importance relative. Il y a *Polei Tonang Tih* et *Polei Tonang Yé*, le « grand » et le « petit ».

On indique enfin le trajet suivi par tout ou partie du village. On a *Kon Hara Kotu* le village qui est resté sur l'ancien emplacement qui s'oppose à *Kon Hara Côt*, partie du village de *Kon Hara* qui, après être allée s'installer ailleurs, est revenue et s'est installée de nouveau près de son point de départ, sans d'ailleurs se fondre dans l'ancien village. On a enfin *Kon Trang* qui n'a jamais bougé et *Kon Trang Kloh* qui s'en est séparé.

Presque tous les villages bahnar ont ainsi un nom composé indiquant qu'ils se sont subdivisés au cours de leur histoire. Mais les villages de même origine restent groupés sur un territoire dont ils n'ont pas le droit de sortir au cours de leurs

migrations, et tous les habitants de ce territoire, qui est le *toring*, y jouissent de droits égaux qui sont refusés en principe aux personnes étrangères au *toring* qui sont les *tomoi*. Dans certains de ces *toring*, d'ailleurs rares, se sont maintenus des usages que l'on ne trouve pas ailleurs : des formes de langage et des variantes de mots par exemple. Tel est le *toring* « dit » des *Kon Jiri* à l'Est de Kon Tum. J'emploie l'expression « dit » car en fait si les villages composant un *toring* sont bien connus, sans discussion possible, et leurs frontières exactement délimitées, ce *toring* n'a jamais à proprement parler de nom. Un village se refusera à toute entente d'ordre territorial que l'Administration ignorante de la situation peut lui proposer de passer avec un autre village, n'en serait-il distant que de 500 mètres, s'il n'est pas de son *toring*. Elle en acceptera une analogue avec un autre qui est à 5 kilomètres si ce dernier est du même *toring*.

Ces villages qui se divisent, s'émiettent tout en restant dans un *toring*, se renforcent, par contre, par des mariages conclus au dehors et par des installations d'immigrants, etc.

§ 2. — L'installation du village. La barrière. La maison commune; son rôle social; son rôle dans la défense.

Le village se compose d'un groupe de bâtiments disposés à l'intérieur d'une enceinte *jih* qui, jusqu'à ces dernières années, était fortifiée. Elle n'est plus maintenant le plus souvent qu'une barrière destinée à empêcher le bétail d'errer, et elle a même quelquefois entièrement disparu. Mais ce *jih*, parfois théorique, joue encore un rôle important dont je parlerai au paragraphe 3, *a*, *infra*.

C'est dans l'enceinte que sont obligatoirement construites les maisons des ménages qui entourent plus ou moins régulièrement la maison commune. Il n'y a pas, dans les villages bahnar, de disposition systématique des maisons d'habitation. Cette maison commune *hnam rông* (E, K, J, jàrai) *horông* (B, T), *wal* (K, E) *jông* (K, R) à la toiture caractéristique, élevée et incurvée, domine tout le village.

Hors de l'enceinte, il y a le cimetière qui en est à l'Ouest et les champs mis en valeur.

Les greniers de village *xum* où l'on conserve le paddy de l'année ainsi que le point d'eau *hadrâm* qui est soit une source canalisée ou une dérivation de la rivière, soit simplement la rive du fleuve ou très rarement une mare, sont situés en dedans ou en dehors de l'enceinte. Ces greniers, qui renferment ce qu'il y a de plus précieux pour le Bahnar, sont construits le plus souvent au vent (au vent d'hiver, de saison sèche) pour éviter qu'ils soient incendiés si une maison brûle. L'incendie est plus à craindre que la guerre, car en ce dernier cas on peut cacher du paddy en forêt, et avoir ainsi à manger.

La maison commune est un vaste édifice de 8 à 15 mètres sur 4 ou 5 mètres ne comportant qu'une pièce unique. Elle est située à peu près au milieu du village dont elle commande pour ainsi dire les voies d'accès. Son importance sociale est indiscutable et indiscutée. C'est là que se réunissent les anciens du village lors des délibérations, que couchent les jeunes gens, que se groupent les habitants du village qui débordent sur la place publique *êam* quand de graves décisions sont à prendre en commun, ou quand un acte, une cérémonie ont lieu à la « face du village » et dont tous pourront témoigner. C'est également là que sont hébergés les *tomoi* les étrangers qui n'ont pas de répondants dans le village ou que l'on veut, au contraire, recevoir solennellement. C'est aussi à la maison commune et sur la place que sont étalées les marchandises à vendre.

Mais le rôle militaire de la maison commune mérite aussi qu'on s'y arrête. Bien que l'accès de la maison commune ne soit pratiquement pas interdit aux femmes et aux filles, et bien que les jeunes gens puissent s'en absenter provisoirement et individuellement la nuit, ce qui prouve bien que son rôle n'est pas d'isoler ces derniers pas plus que les jeunes veufs sans enfants qui y reviennent coucher, il faut noter que dans les maisons communes des zones encore troublées, les hommes y couchent avec leurs armes et que c'est parmi eux que sont choisis les *todam blah* « ceux qui foncent (contre l'ennemi) ». Ces derniers ne sont pas les stratèges, mais des chefs de section menant les guerriers au combat. Ils portent des boucliers ornés, ondoient les *domong blah*, les objets qui sont les signes d'alliance avec les Génies de la guerre, et ce sont eux qui organisent la défense d'un village surpris dans le bastion que constitue la maison commune.

Car la maison commune est bien bâtie comme une forteresse. Ses meurtrières, ses volets rabattables pouvant parfois masquer ses fenêtres le prouvent, ainsi que la solidité de ses piliers. Mais ce qui est plus net encore, ce sont les précautions prises pour que ses occupants soient mis à l'abri des surprises, c'est-à-dire des coups de lance, parfois longs de trois à cinq mètres, que des assaillants parvenus sous la maison commune pourraient impunément leur envoyer, rendant ainsi la maison commune intenable. Ce mode d'attaque n'est pas une simple supposition de ma part. Il fut encore employé contre un poste militaire voilà une quinzaine d'années et les tirailleurs furent mis en état d'infériorité par des assaillants qui, armés de leurs longues lances, les attaquaient par en dessous.

Pour mettre les occupants à l'abri, trois solutions sont adoptées. Chez les Bahnar — et cette installation existait encore en 1935 dans l'Est du pays — les jeunes gens couchent deux par deux, leurs armes entre eux sur de très épais plateaux de bois dur. Chez les Sedang, ils couchent encore dans des lits suspendus très haut dans la maison commune. Chez les Jàrai, qui ont adopté la maison commune des Bahnar (et qui semblent d'ailleurs bien ne l'avoir fait que pour disposer d'un corps de garde où leurs jeunes gens puissent coucher), on creuse une fosse profonde sous la maison commune. Certains auteurs ont voulu y voir un lieu de rencontre commode des garçons et des filles du village pendant l'hiver. Ce serait douter de l'imagination des jeunes Jàrai et de l'indifférence qu'ils ont pour le confort de leurs lieux de rendez-vous amoureux. Chez les *Polei Tell* d'ailleurs il y a un *nuih là* (cf. chap. VII, § 2) pour les essais de mariage, et il y a aussi une maison commune sous laquelle se trouvait une fosse aux temps troublés.

Enfin, il y a encore des villages qui ont plusieurs maisons communes. Chacune de celles-ci a pu correspondre aux familles qui, dans un même village, se partageaient l'autorité et qui s'y groupaient pour la défense, mais il n'en reste pas moins qu'elles sont ou étaient bâties en des points stratégiques. Les Jo-long en bâtissaient encore quatre il y a 60 ans environ et ils les situaient aux quatre coins du village. Et bien que dans ces villages les familles subsistent, il n'y a plus, la paix étant revenue, qu'une seule maison commune.

§ 3. — Le village en tant que groupement social.

a. Le village est un groupement social sans biens propres.

Le village a son siège qui est la maison commune ; il a ses installations communes : point d'eau et cimetière ou village des morts *polei kiak* et il groupe des installations individuelles qui sont les maisons et les greniers. Il peut s'interdire en totalité et il le fait pour des raisons sérieuses, par exemple pour éviter une épidémie, pour

ne pas participer à une guerre, pour célébrer tranquillement une fête ou pour empêcher qu'on y pénètre quand les hommes en sont absents. Mais ce village est essentiellement mobile. Il peut aller s'installer ailleurs (voir *supra*, § 1), soit parce que son emplacement vient d'être reconnu *kodraih*, soit simplement pour se rapprocher des champs qu'il cultive. Il abandonne tout, même le cimetière, et se rebâtit à neuf. Mais il reste toujours le groupe de familles où un étranger ne peut s'installer dès son arrivée. Si un *tomoi* veut, pour une raison quelconque, sauf en cas de mariage, s'installer dans un village qui l'agrée, il lui faudra faire sa première maison en lisière, près du *jih*. Ce n'est qu'après deux ou trois ans, qu'il « entrera à l'intérieur » si sa présence n'a pas provoqué d'ennuis rituels ou autres, c'est-à-dire qu'il y sera en somme accepté définitivement.

L'habitant a des devoirs : il doit participer à la défense et à certains travaux (cf. § 5). S'il refuse, il n'a qu'à s'en aller. Mais il a le droit, en certaines occasions, de demander au village aide et protection, et il y en a qui en abusent. Il y a quinze ans, le village de Pơlei Rơhai fut tout heureux d'accueillir une riche veuve qui venait d'hériter des champs de son mari situés dans le *tơring* dont dépend Pơlei Rơhai, à quelques kilomètres au Nord de Kon Tum. La présence de cette veuve dans le village représentait des rentrées d'argent, ce qui est intéressant lorsque ses habitants doivent se cotiser pour une fête. On fit une belle maison à la veuve. Or, cette dernière était capricieuse. L'année suivante elle s'en fit faire une autre, puis une autre encore. A la quatrième, les anciens du village vinrent demander au Tribunal où siègent des juristes, auxquels on peut poser des questions délicates, si le village était tenu de faire autant de maisons que le désirait un de ses habitants?

Le village, pas plus que la famille, ne possède aucun bien en propre, pas même un poulet. Il dispose de droits d'usage sur un territoire où ses habitants peuvent devenir propriétaires, mais il ne peut devenir lui-même propriétaire. Le village, à chaque fois qu'on doit y faire des travaux ou y célébrer une fête, doit recourir à une cotisation *tiru*, ménage par ménage. Il a intérêt à ne pas mécontenter les riches que d'autres villages accepteraient aussitôt. Et c'est pour cette raison que, lorsque le village de Pơlei Rơhai se fut assuré qu'il n'était pas tenu de bâtir la quatrième maison de la riche veuve, il la construisit quand même de peur qu'elle ne s'en aille ailleurs, elle et ses revenus.

b. Lien intime du Bahnar avec son village natal. Il y fait valoir des droits individuels.

Quand on demande à un Bahnar — et plus encore à un Sedang : « Qui êtes-vous? », il répondra le plus souvent : *Kon Kơsam* ou *Pơlei Tơmer* « Je suis de *Kon Kơsam* », ou « Je suis de *Pơlei Tơmer* ». Et il ne songera pas un instant qu'on puisse lui demander son nom à lui. Plus curieuse encore est l'interrogation : *Klok klăk e toyơ*? « Où sont votre cordon ombilical et votre ventre? ».

Le Bahnar établit un lien intime entre sa personne et son village natal où est enterré son cordon ombilical. Il souffre de devoir s'en écarter et ce village n'a d'ailleurs pas le droit de l'expulser. Autrefois, quand un village ne pouvait supporter un de ses habitants, il le bannissait ou le vendait à des Laotiens de passage.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que l'habitant est fondu dans la masse et qu'il ne peut pas faire valoir ses intérêts particuliers. De même que le Bahnar s'est soustrait au moins partiellement à une autorité familiale centrale, il n'accepte que dans une certaine mesure les ordres d'une autorité dont souvent il est l'un des membres et il exige que ses droits soient respectés.

La maison de quiconque peut être interdite, je l'ai déjà dit plus haut, sans que

le ménage ait besoin de fournir la moindre explication. Mais on voit aussi d'autres preuves de ces droits individuels qui sont encore plus précises et plus intéressantes. Si un habitant, désireux de mettre son champ en valeur en l'irriguant, est obligé de faire passer dans ce but un canal par le champ d'un voisin, ce dernier n'a pas le droit de s'y opposer, qu'il soit le propriétaire ou simplement l'occupant du champ. Il aura le droit de choisir : ou bien se faire payer la valeur du terrain, ou bien exiger de participer à la distribution d'eau en prenant sa part des frais.

Mais voici quelque chose de plus curieux encore. Quand un village est installé en A, il existe un cercle idéal C dont il est le centre, à l'extrémité duquel, en région B, les occupants ou propriétaires des champs ne sont tenus de faire que des barrières légères et où ils peuvent poser des pièges dans leurs champs où les récoltes mûrissantes constituent des appâts. Cette région B est hors de la zone d'errance normale du bétail. Si le bétail abîme des champs en B, le propriétaire du champ détérioré a droit à une indemnité. Si au contraire le même bétail se blesse aux pièges, c'est tant pis pour son propriétaire. Ce bétail doit, en effet, être maintenu à l'intérieur du cercle C qui est sa zone d'errance. Les propriétaires ou occupants des champs doivent faire dans ce cercle C des barrières très résistantes pour être à l'abri de ses incursions et ils n'ont pas le droit d'y poser de pièges.

Mais si le village se déplace et que par suite l'occupant ou le propriétaire d'un champ qui se trouvait en zone B se trouve désormais en zone C, ce dernier n'est pas tenu de faire une barrière solide, ni de supprimer les pièges qu'il y a posés, aussi longtemps qu'il lui plaît de maintenir le *statu quo*. Le village tout entier respecte ce droit individuel acquis antérieurement et surveille son bétail en conséquence.

§ 4. — L'autorité dans le village.

a. L'autorité est réservée aux hommes. La grande influence des femmes. Les rapports avec les autorités françaises.

On conçoit que, dans ces conditions, l'exercice de l'autorité dans le village soit parfois délicate. Nombre de maximes font appel à la bonne volonté de tous, sans laquelle rien n'est possible, ou encore exaltent l'esprit d'entraide : «Si vous brimez autrui, personne ne se fiera à vous», «Le poisson mange la fourmi (quand il est vivant), mais la fourmi mange le poisson (quand il est mort)». «Les tubercules ont des filaments, les individus ont leur groupe», etc.

En fait, le village reconnaît l'autorité des anciens *kră* qui sont les vieux chefs de maisonnée et les adultes riches, mariés ou veufs, qui tous ont des partisans à ménager, des intérêts particuliers à défendre. Ils ne disposent, à dire vrai, aussi longtemps que le village tout entier n'est pas en émoi à l'idée qu'un rite grave a été violé, que de leur ascendant, de leur influence, de leur *ăng* en somme, pour se faire obéir. Ce conseil est parfois houleux lorsque les intérêts de rivaux, de frères, de beaux-frères, tous égaux en droits, s'y heurtent. Et c'est là une des principales raisons des scissions de villages bahnar tout au cours de leur histoire.

Que l'autorité réelle appartienne aux anciens et aux riches est, je crois, un fait général chez tous les Montagnards, mais les discussions entre les anciens doivent certainement se manifester de façon diverse dans les différentes tribus selon la façon dont les villages sont constitués. J'en veux voir une preuve dans ce qui se passe chez les Die où le chef de la maison (très longue) est le vieux le plus riche et qui est remplacé, quand la fortune lui est contraire, par un autre devenu plus riche que lui.

Les femmes n'ont légalement pour ainsi dire, aucune part à cette autorité. Mais en pratique, il n'en est pas ainsi. Quand il y a une affaire importante, elles prennent part à son règlement comme les hommes. Je n'ai pu voir de ces assemblées de village où se discutaient des affaires importantes, car elles sont de nos jours réglées par le Tribunal de Kontum et les anciens des villages ont été trop heureux de cette solution qui les a débarrassés de ces histoires dont il leur était difficile de se sortir sans se faire des ennemis. Mais si les femmes avaient, aux assemblées, l'attitude qu'elles ont au tribunal, je puis affirmer que c'est une des occasions où leur timidité disparaît totalement et où elles n'ont pas peur de dire ce qu'elles pensent. Les femmes des anciens exercent aussi un ascendant sur leur époux, leur entourage et les jeunes femmes qu'elles rencontrent à la fontaine qui est le grand centre féminin de complot. Certaines, telle la veuve de Podei Rohai dont j'ai parlé au paragraphe 3, mènent tout un village par le bout du nez. Mais j'ai vu mieux encore : à Dak Tan Ki Jue (village sedang, mais les Bahnar et les Sedang sont dans une situation analogue à ce point de vue), c'est une femme d'ancien qui, en 1932, commandait pratiquement. J'ai vu cette femme convoquer les porteurs qu'il me fallait, répartir les charges et donner ses instructions. Elle était connue dans toute la région. C'était une femme qui portait le *köpen*. Et j'ai déjà fait remarquer plus haut au chapitre VII, § 5, *b*, que les hommes de Podei Groi (Bahnar Tolo) ne savaient pas se faire obéir de leurs femmes.

Dans un domaine où les épouses n'ont en théorie rien à voir, elles jouent cependant un rôle qui, s'il n'a rien d'officiel, n'en est pas moins important pour cela. Et je n'insisterai pas sur les terribles difficultés que des femmes ulcérées peuvent créer à leur village — autant qu'à leur maisonnée d'ailleurs — quand, mécontentes d'une décision prise à leur encontre, elles se suicident.

L'occupation française a un peu arrangé les choses en permettant aux anciens de se couvrir quand ils ont à faire avaler au village une pilule amère, et ils ne manquent pas de le faire. Les anciens n'ont plus dès lors qu'à envoyer celui que nous appelons le chef du village, et qui est en fait l'un des anciens débutants, chargé de ces corvées pour venir à la Résidence solliciter des instructions et les transmettre aux chefs de maisonnées pour exécution. Et lorsque les anciens d'un village sont tous convoqués lors d'une affaire grave, ils ont vite fait de trouver les fautifs et de se désolidariser de cette histoire.

b. Les attributions de l'autorité. Elles sont indiscutées surtout en matière religieuse.

Le village ne se sent réellement solidaire qu'en matière rituelle.

C'est alors, et alors seulement, que les anciens deviennent de véritables chefs.

Nous pouvons voir maintenant en quelles circonstances s'exerce l'autorité des anciens de villages.

1° Les anciens se préoccupent avant tout de l'attitude du village envers les Génies, pour qui le village est un tout. Celui-ci ne doit être ni compromis, ni souillé. Aussi, quand les anciens constatent que, probablement à cause d'un adultère, le village a des ennuis, ils peuvent demander aux complices les réparations dues au village (chap. II, § 5) sans avoir à se préoccuper de faire régler l'indemnité, ce qui ne les regarde pas. Les anciens, qui ne se soucient pas de l'attitude des familles envers leurs Mânes, ne se préoccupent pas non plus des affaires entre particuliers après les avoir jugées. C'est l'autorité française qui a obligé les anciens à rechercher les délinquants, ce dont ils ne se préoccupaient pas autrefois, tant que l'affaire restait privée, c'est-à-dire aussi longtemps que les Génies ne leur semblaient pas devoir s'en prendre au village;

2° Les anciens s'occupent de la sécurité, des travaux de défense, prennent les précautions nécessaires en cas d'épidémie ou d'épizootie. Il faut reconnaître qu'en la matière ils font preuve de beaucoup d'insouciance, mais qu'ils sont obéis quand ils donnent des instructions;

3° Lorsque cependant les anciens veulent prendre d'autres mesures dans l'intérêt général, ils sont pratiquement désarmés. L'intérêt général est le plus souvent quelque chose de totalement inconnu pour les Bahnar. On assiste dès lors à une curieuse évolution : c'est l'administration française, sollicitée ou non par les anciens d'un ou de plusieurs villages qui, dans l'intérêt général, rappelle, par des ordres émanant d'elle, les Bahnar au respect de leur propre coutume. C'est elle qui s'en fait le défenseur et dès lors les Bahnar la respectent, car on ne discute pas avec l'administration comme avec les anciens. C'est ainsi que la forêt peut être sauvée de la dévastation, alors que la coutume, si elle était respectée, suffirait à en assurer la conservation.

Les anciens ne font cependant jamais appel aux autorités françaises quand ils doivent sacrifier au nom du village ou quand il faut demander aux habitants de se cotiser à cet effet, car en ces circonstances, leur autorité n'est jamais discutée.

§ 5. — Les travaux dans le village.

Il est cependant bien des cas où l'effort en commun serait moindre que ne l'est l'effort de chaque ménage agissant pour son compte. Il est évident que l'abatis en commun pratiqué par les *Muong* du Nord, qui ne sont pas des Montagnards, est moins pénible à faire que tous les abatis et mises à feu successifs pratiqués par les Bahnar. Mais le ménage ne demande de l'aide que quand il ne peut pas faire autrement. C'est là, un fait très net.

a. L'effort commun dans les cas où il est indispensable ou simplement utile. La sécurité.

Il est des moments où l'effort en commun devient réellement avantageux ou même indispensable. Les Bahnar acceptent alors une certaine restriction de leur liberté, mais ce n'est pas aussi général qu'on pourrait le croire. Il est des tribus chez lesquelles nul n'est tenu de participer à la lutte contre l'incendie de la maison du voisin. Il y a peut-être d'ailleurs des raisons rituelles qui entrent alors en jeu. Les Bahnar n'en sont pas là et ils doivent collaborer suivant leur âge et leur sexe aux efforts en commun indispensables, c'est-à-dire : construire une maison commune, lutter contre une épidémie ou une épizootie, secourir un malade et lutter contre un incendie.

Le refus de collaborer entraîne une espèce de mise à l'index du coupable qui l'empêcherait de vivre tranquille et il est d'ailleurs sans exemple que cette aide ait jamais été refusée.

b. Les activités communes dans l'intérêt de tous et le partage des produits. Les activités communes dans l'intérêt d'un seul, le *bo'li*.

Il est d'autres activités auxquelles on ne peut se livrer seul sans que l'on puisse cependant obliger quiconque à vous aider.

1° Lorsque, par exemple, il y a lieu d'assurer au village un produit qui sera partagé entre tous, ou de préparer une fête à laquelle tous participeront, tous les hommes — et parfois aussi les femmes — sont invités à apporter leur concours. Il

s'agit des grandes chasses, des grandes pêches et des fêtes propres au village : inauguration de la maison commune, sacrifice au nom du village, etc. Les femmes ne collaborent effectivement qu'à la chasse au sanglier que l'on refoule dans une enceinte. Elles se tiennent en dehors de la barrière dès qu'il n'y a plus aucun danger à le faire et aident les chasseurs qui sont à l'intérieur. Elles participent aussi à une curieuse chasse aux singes que l'on cerne sur un bouquet d'arbres où on les abrutit à grands cris toute une nuit, en les enfumant, pour qu'ils en tombent au petit jour. Dans l'un et l'autre cas, elles font nombre et, même si elles sont retenues à la maison par leurs occupations, elles n'en recevront pas moins leur part de gibier. Les femmes enceintes reçoivent dans ce cas double part. Les femmes jouent aussi leur rôle à la pêche au stupéfiant à laquelle elles participent tout comme les hommes.

La distribution des parts par maison, par couple, dans la maison ou même par tête, selon l'abondance du butin à partager, est caractéristique de cette catégorie d'entraide. Mais il ne faudrait pas en conclure que ce partage supprime toute rétribution de l'effort individuel. Ce que l'on partage, c'est le *robeh*, le surplus, c'est-à-dire ce qui reste après que ceux qui ont joué un rôle de « technicien » ont reçu ce que la tradition leur attribue selon leur rôle et le nombre de pièces au tableau. Ils ont droit en outre, comme tout le monde, à leur part de *robeh* et c'est la valeur de celui-ci qui détermine la quantité à attribuer à chaque maisonnée ou à chaque individu.

2° La deuxième forme d'entraide de cette catégorie est le *boli*. On aide alors autrui dans son intérêt particulier, mais à charge de revanche. Cela s'applique aux travaux des champs, à la construction d'une maison privée, à la fabrication d'un cercueil, etc.

Il n'est pas prévu que l'on doive obligatoirement rendre un service de même nature, et celui qui a reçu l'aide garde la totalité des produits ainsi obtenus : récolte, maison, cercueil, mais il doit à ceux qui l'ont aidé un petit repas de remerciement. Parfois une jarre d'alcool suffit.

c. Le don est pratiquement inconnu. Les mots *yŏ*, *tojŏk* qui précisent l'état d'esprit des Bahnar à ce sujet.

Toutes ces formes d'entraide sont dans les mœurs. Il est en pratique inutile que le coutumier prévoie des sanctions en cas de manquement. Le *phep*, la politesse, fait qu'on ne saurait se dérober à une demande d'aide et c'est surtout entre voisins qu'on se rend service. Les enfants eux-mêmes, au cours de leurs jeux, « partagent ». C'est là une des premières constatations que font ceux qui, circulant en pays montagnard, y ont vu par exemple des enfants se partager un lézard en douze. Donnez un paquet de cigarettes à un porteur et sans que vous vous en inquiétiez, il le partagera à une demi-cigarette près, avec tous ses camarades. Le chef de village qui reçoit une prime en fera autant.

Notons cependant qu'un Bahnar ne rend pas gratuitement service à autrui. Il prêtera volontiers des outils, des animaux ou des champs, plutôt que de les louer, mais c'est toujours à charge de revanche.

Ce n'est pas exprimé formellement : pour remercier celui qui vous a prêté un bœuf par exemple, on peut faire une démarche en sa faveur et on est considéré comme quitte. Mais personne, quels que soient son âge et sa situation, ne fera rien pour rien. Le fonctionnaire français, de si haut rang soit-il, qui convoque des Bahnar se doit de faire abattre assez de bêtes pour qu'un repas puisse leur être offert en

échange de l'alcool qu'ils ne manqueront pas d'apporter en répondant à la convocation. Le simple habitant, convoqué par un des chefs que nous avons nommés en pays bahnar, ne viendra pas les mains vides. Il ne s'agit d'ailleurs que d'objets de consommation, mais ce chef lui offrira ou lui fera offrir au moins un repas.

Il est d'ailleurs deux mots qui permettent de préciser le point de vue bahnar qui est bien, je crois, le point de vue de tous les Montagnards :

1° *yŏ* «être insulté» (et devenir ainsi quasi créancier) par quelqu'un qui, ayant reçu quelque chose, ayant été aidé, ayant accepté une invitation, n'y a pas répondu en offrant, en aidant, en invitant à son tour.

2° *tojŏk* (dont la racine est la même que celle du mot *rojŏk*, grommeler), «être lésé, insulté» (au sens juridique du mot) et le montrer en grommelant parce que quelqu'un vous a promis de vous faire un cadeau, de vous accorder un prêt, de vous rendre un service et n'a pas tenu sa promesse.

Dans ces deux cas, on a droit à une petite réparation (un poulet et une jarre) et personne n'en discutera le bien-fondé.

§ 6. — Les groupes plus vastes.

Il y a deux *polei* et qui s'opposent l'un à l'autre : ce sont le *toring* et le *tomoi*. Tout bahnar fait partie d'un *toring* et tous ceux qui sont en dehors de ce *toring* sont *tomoi*.

a. Le *toring* géographique. L'habitant du *toring* et ses droits. *Toring* et *tomoi*, l'étranger.

Le terme *toring* désigne aussi bien un lieu géographique que les habitants qui y sont installés.

Voilà trois points importants. Seule de toutes les désignations territoriales bahnar, le *toring* a des frontières précises et bien connues. Nul ne s'y trompe, nul ne les conteste. Qu'une rivière change son cours et voilà une discussion pour fixer les limites nouvelles des *toring* intéressés, chacun d'eux désirant profiter des terrains d'alluvion et ne voulant pas perdre un pouce de terrain.

Le *toring* a ses habitants. Ce sont ceux des villages qui y sont installés. Nul ne peut aliéner une partie du *toring* au profit de quiconque. L'usage des terres, de la forêt et des eaux du *toring* est réservé à tous ses habitants, aucun d'eux ne peut en être privé. Ce droit d'usage comporte notamment :

1° La mise en valeur, aussi longtemps que le désire un des habitants quelconque du *toring*, d'une terre aussi vaste qu'il veut, non encore choisie par un autre;

2° La coupe du bois, le ramassage des graines, des fruits et la quête du miel;

3° La pêche et la chasse par tous les moyens.

Depuis bien des années, sans que les Français aient eu à s'en occuper (les archives le prouvent), les Bahnar cherchent à se fixer, évidemment dans leur *toring* puisqu'ils ne peuvent le faire ailleurs. Des Bahnar Bonom ou Golar étaient relativement fixés avant notre montée dans le pays, et ils avaient drainé par des moyens sommaires une partie de leur habitat, sous l'influence des Cam, prétend-on.

Or, l'occupation prolongée fait de l'occupant du champ un propriétaire. Cette occupation doit durer au moins cinq ans, elle doit être un peu plus longue que ne l'est la durée de rotation des champs mobiles d'un village. Le vocabulaire bahnar a d'ailleurs des mots spéciaux pour désigner la situation d'un champ mis en valeur pour la première fois et depuis un, deux ou trois ans. D'accord avec les Bahnar, l'administration française a décidé depuis une vingtaine d'années que des travaux

d'aménagement d'un champ (irrigation ou drainage) permettraient à l'occupant d'en devenir propriétaire en deux ans. Cette nouvelle coutume correspond bien au désir profond des Bahnar de se soustraire, quand ils le peuvent, à l'errance.

Des champs devenus la propriété de quelqu'un peuvent dès lors être légués. Il s'ensuit que par le jeu des mariages et des partages entre les enfants des deux sexes, des champs d'un *toring* donné peuvent devenir la propriété d'un Bahnar appartenant à un autre *toring*. Ces héritages n'ont jamais été contestés que je sache. Le propriétaire ne vient d'ailleurs pas forcément s'installer dans un village près de son champ. Quand on demande dans un village : « A qui est ce champ? » il arrive qu'on vous réponde (ce qui semble étrange au début) : « C'est un champ *tomoi* ».

6. Le *toring* n'a ni nom ni chef.

Enfin, ce *toring* dont les limites sont des plus précises n'a pas de nom. Parfois on dit que tel *toring* est celui des *Kon Hara*, ou des *Polei Tower*. Le Bahnar donne alors au *toring* le nom du village sans doute unique qui, il y a bien longtemps, occupait seul ce *toring* mais qui s'est subdivisé depuis. La réponse la plus fréquente est cependant : « C'est notre *toring* » ou « c'est un *toring de* », un *toring* d'autrui.

Il n'y a pas non plus de chefs de *toring*. Il y a des anciens de villages, des *krä polei*, mais ce sont les Français qui ont nommé des *krä toring*, en remplacement des chefs d'autrefois, anciens du village unique disparus depuis longtemps. En les choisissant parmi les plus influents des anciens des villages du *toring*, l'administration française a satisfait les Bahnar, et quand elle a fait un choix malheureux, la déconsidération qui s'attachait au *krä toring* nommé par elle ne tardait pas à lui montrer qu'il fallait en changer.

§ 7. — La sous-tribu. Son nom. Elle n'a pas de chefs.

Si nous cherchons maintenant des groupes plus vastes que les *toring*, nous trouvons les sous-tribus. Ce sont des groupes de Bahnar dont le caractère principal est d'user de préférence des mêmes variantes de mots et d'avoir les mêmes usages de détail. J'en ai étudié sept, mais il y en a bien d'autres.

Tous ces groupes ont des noms, contrairement aux *toring*. Il y a par exemple les *Golar* « les gens des roseaux » ; il y a les *Bonom*, « ceux des hautes montagnes » (en čam) : il y a les *A la kong*, « ceux d'au delà des montagnes ». Certains noms me semblent intraduisibles : *Jolong*, *Tolo*. Il y a les *Rongao*, « les gens en frontière », les *Kon Tum*, « les gens des marais ». Mais les sous-tribus n'ont pas de frontières. Une sous-tribu n'est pas formée d'un nombre de *toring* donné. Un *toring* comprend parfois des gens de la sous-tribu du Nord et de la sous-tribu du Nord et de la sous tribu du Sud. Peut-être y a-t-il eu des partages de *toring* au cours de l'histoire?

Les frontières des *toring* sont sans valeur quand on parle des sous-tribus. Les variantes de mots elles-mêmes ne sont pas réservées, pas plus que les usages. Il y a des variantes de mots qui sont employées par tout le groupe des sous-tribus de l'Est. Il y en a d'autres qui ne sont utilisées que par quelques villages.

Il en est de même de certains usages. Tantôt ce sont les Bahnar de l'Ouest qui conservent une vieille cérémonie, tantôt ce sont ceux de l'Est, ou les Tolo, ou les Alakong. Et cependant il y a des analogies entre les membres d'une même sous-tribu et d'une même région, analogies que les Bahnar eux-mêmes signalèrent, ce qui est intéressant. Les Jolong prononcent les aspirées en sifflantes : *h* devient *ss*. Les Golar en font volontiers des *j*. Un Bahnar de l'Ouest dira parfois : « Les gens de l'Est (ou les Tolo) ne font pas comme nous », et inversement.

§ 8. — La tribu. Elle n'a pas de chefs.

Quant à la tribu, la définition qu'on en peut donner est encore moins précise. Et pourtant, la langue et les mœurs montrent indiscutablement qu'on ne peut douter de son existence. Mais elle n'a pas de chefs et n'en a plus depuis un temps immémorial si jamais elle en a eu. Les Bahnar parlent de grands chefs qui régnèrent sur une partie du pays. Le Père Dourisboure a connu *Kiem* qui régna «sur la majeure partie des Golar et sur des Bonom», d'après ce que lui déclarèrent ses descendants. Ces chefs sont les «cent rois mọi» qui étaient les vassaux des empereurs khmers. Mais quelles sont les limites de cette tribu? Quand un Bahnar parle des tribus des plateaux, il dit souvent : «nous autres Bahnar». Or il ne parle pas que des Bahnar. C'est une manière de parler sans doute, mais qui montre bien que les Montagnards sentent qu'ils sont frères ou cousins.

§ 9. — Conclusion.
Le ménage et le village sont les seuls groupements sociaux actifs.

Est-il permis de risquer une conclusion?

En rapprochant ce que j'ai dit du ménage, de la famille, du *tering*, des sous-tribus et de la tribu, il m'apparaît que l'ancienne organisation familiale bahnar, qui fut indiscutablement analogue à celle de ses voisins et dont il subsiste encore plus que des traces, a beaucoup évolué.

L'unité sociale est de nos jours le ménage, dans la vie duquel nul n'intervient, et où la famille a de moins en moins envie d'intervenir. Ce ménage répugne de plus en plus à se faire aider et, quand il y est obligé, il s'adresse à ses voisins et non systématiquement à ses parents. Ces habitants du village qui partagent avec d'autres villages d'origine probablement commune l'usage d'un territoire, suivent les conseils des plus notables d'entre eux, les anciens du village, qui sont de nos jours les seuls détenteurs d'une autorité d'ailleurs relative.

CHAPITRE XI

Les rapports autres que les liens de famille existant entre les individus et les groupes

J'ai situé le Bahnar dans son ménage, dans sa famille, dans son village, etc., et je viens de dire à quelles premières conclusions je crois pouvoir m'arrêter. Mais s'arrêter là donnerait une idée fausse de ce qu'est la société bahnar qui doit aussi être étudiée à d'autres points de vue importants.

Il est des liens autres que les liens de famille, d'origine et d'importance diverses. Ce sont :

1° Les liens d'alliance;

2° Les générations d'âge;

3° Des situations sociales : les hommes libres, les *dik*, les prisonniers de guerre *mona*;

4° Des situations professionnelles : les «techniciens».

§ I. — Les alliances et l'adoption.

Des alliances de toutes sortes créent entre les Bahnar des deux sexes des liens de choix, analogues aux liens du sang.

Si important que soit le sujet, je le traiterai brièvement ici, car le Père Kemlin l'a déjà fait en 1917 en ce qui concerne les Rongao. Or, la situation chez les Bahnar est la même. Je me contenterai donc de préciser certains points, et je m'abstiendrai de parler, par exemple, des cérémonies qui ont déjà été décrites.

Les alliances se contractent entre individus, entre familles ou entre villages. Les unes sont facultatives, les autres sont obligatoires, telle l'alliance *pǒ băn* des familles de deux époux. Certaines d'entre elles sont contractées dans un but rituel, et il en est qui créent entre les alliés des liens très forts.

Mais toutes se font soit à l'intérieur, soit au dehors de la famille, du village ou de la tribu. Au cours de l'alliance il y a toujours un appel aux Génies. Certaines d'entre elles sont à rapprocher des alliances que l'on contracte avec les Génies.

a. L'alliance *bă kon*.

L'alliance *bă kon* «père-fils» contractée entre deux hommes est celle qui crée entre les alliés les liens les plus puissants. Quand un Bahnar constate qu'un autre homme dispose d'un *ai* puissant, il a tout intérêt à essayer d'en profiter. Il contracte avec lui l'alliance *bă kon* sans que l'âge de l'un ou de l'autre intervienne. Si *Mla* contracte cette alliance avec *Ngo*, le prenant pour fils, toute la famille de *Mla* considère que *Ngo* est son fils avec toutes les conséquences que cette situation entraîne, quelque soit l'âge de *Mla* et de *Ngo*, mais il n'existe aucun lien d'aucune sorte entre un membre de la famille de *Mla* et un membre de la famille de *Ngo*. Si *Ngo* ne peut épouser la sœur de *Mla* devenue sa tante, son père peut le faire. Les alliés contractent l'un envers l'autre des obligations importantes. C'est ainsi que chacun d'eux peut

veiller au même titre qu'un vrai fils ou qu'un vrai père à la bonne tenue du conjoint de son allié après le décès de celui-ci.

Il arrive que ce soit au cours d'un songe qu'un Bahnar est incité à contracter cette alliance qui est parfois faite avec un membre d'une autre tribu ou toute autre personne, un Viêtnamien par exemple (autrefois surtout) ou encore un Européen.

b. L'alliance *mĕ kon*.

Il existe une alliance *mĕ kon* entre femmes, ou entre un homme et une veuve, analogue à la précédente, mais qui est assez rare. Les femmes dont les activités se situent surtout à la maison ont moins d'intérêt que les hommes à chercher des appuis hors de leur village. Cette alliance entraîne les mêmes obligations que l'alliance *bă kon*.

c. L'alliance *tơpŏk*.

L'alliance *tơpŏk*, aussi importante que les deux précédentes, mérite une description plus détaillée que l'alliance *kroo kon ă tuh* dont a parlé le père Kemlin.

Elle est conclue dans plusieurs cas :

1° (C'est le cas dont parle le Père Kemlin) : un enfant est continuellement fiévreux, il souffre du *ăng* de sa mère et le magicien ne pouvant le guérir par d'autres moyens, déclare qu'il faut le *tơpŏk*, le faire « porter » par un autre que ses parents. Il désigne la personne de la famille paternelle ou maternelle qui doit *tơpŏk* l'enfant.

Dès lors et quelque soit le sexe de l'enfant :

a. C'est le père qui transmet l'enfant s'il s'agit de le faire *tơpŏk* par un membre de sa famille à lui, et c'est la mère qui le passe à un membre de sa famille à elle ;

b. Si l'enfant se trouve être *tơpŏk* par une personne qui n'est pas de son sexe, il existe entre lui et cette personne une interdiction de mariage *hagam* (chap. IX, § 3, *a* et *d*) équivalente à celle qui existe entre père et fille ou mère et fils, mais n'entraîne aucune interdiction de mariage pour les collatéraux de ces deux alliés.

2° Le *bơjau*, magicien, peut ordonner que l'enfant malade soit *tơpŏk* par un étranger *tơmoi* ou par quelqu'un habitant dans le village mais qui s'est justement absenté pour un certain temps. Alors le père ou la mère de l'enfant le passe à un bananier. La personne qui, *nolens volens*, a ainsi été alliée à l'enfant ne l'apprend qu'à son retour.

3° Une alliance analogue peut être conclue quand une personne apprend au cours d'un songe qu'elle doit *tơpŏk* l'enfant d'autrui ou faire *tơpŏk* le sien par autrui.

Dans ces trois types d'alliance, l'enfant prend un nom qui s'apparente à celui de ses nouveaux frères ou sœurs (chap. VII, § 3, *c*).

d. L'alliance *tơpô*.

L'alliance *tơpô* est une alliance de simple amitié contractée en général entre deux hommes, qui n'entraîne pour les alliés que les conséquences mentionnées *infra* en *h*. Elle peut aussi être contractée entre deux femmes, un homme et une veuve, une femme et un veuf.

e. L'alliance *tơpô tơbăn*.

L'alliance *tơpô tơbăn* est contractée notamment au cours de la cérémonie du mariage entre les membres de la famille du nouvel époux et ceux de la famille de la nouvelle épouse (chap. VII, § 2, 3°). Deux familles qui sympathisent peuvent aussi s'allier

de cette façon. Il semble que cette alliance n'entraîne pas plus d'obligations réciproques que l'alliance précédente *topö*. Le mot s'applique aux alliances conclues entre deux familles.

f. L'alliance sêp entre villages.

L'alliance *sêp* dont a longuement parlé le Père Kemlin, ce qui m'évite d'y revenir, est contractée entre deux villages et correspond à un pacte de non-agression conclu à l'issue d'une guerre. Ce pacte n'est d'ailleurs pas plus respecté que le sont parfois les pactes analogues signés hors des pays montagnards.

g. L'adoption.

L'adoption (adopter se dit *prom Gluih thoi kon*, «faire de *Gluih* comme mon enfant») ne peut être mise exactement sur le même pied que les alliances dont je viens de parler brièvement, car elle ne se contracte pas au cours d'une cérémonie. C'est là une différence essentielle. Mais elle s'en rapproche par ses effets, elle est aussi un lien établi entre deux individus et à ce titre peut être classée ici.

Quand un Bahnar n'a que des neveux et ne veut pas recourir à eux, ce qui est d'ailleurs très rare, il peut adopter un enfant qu'il finit d'élever et qui l'entretiendra dans sa vieillesse. Autant que j'aie pu m'en rendre compte, cela arrive — ou arriverait — surtout après des épidémies meurtrières.

L'adopté devient le fils (ou la fille) de l'adoptant avec toutes les conséquences que cela entraîne. Mais s'il y a des parents, même lointains, qui peuvent faire valoir des droits sur l'héritage, il n'a droit qu'à une seule part. En outre, l'adoption n'a aucun lien avec la famille de l'enfant qu'il adopte.

h. Rapports divers entre alliés, appellations, entraide, etc.

En dehors des obligations parfois intéressantes qu'entraînent les alliances et l'adoption que j'ai mentionnées aux paragraphes précédents, il en est d'autres plus générales :

1° Les alliés s'interpellent par leur titre, comme le font les parents et non plus par leur nom. On dira : *Mê, Bă, Kon, Pô*.

2° Les alliés doivent s'entraider et c'est là le gros avantage recherché au cours de l'alliance quelle qu'elle soit. Grâce aux alliances, les individus, les familles et les villages ont des antennes hors du *toring*, ils savent les dangers qui les menacent, ils disposent d'émissaires pour se concerter, de maisons où ils sont reçus quand ils vont *tomoi*, ils peuvent faire du commerce plus facilement, etc.

Chez tous les Montagnards connus, il semble bien que la situation soit au moins analogue à ce qu'elle est chez les Bahnar, mais nous sommes fort mal renseignés là-dessus. Sabatier cependant en parle et attire l'attention à juste titre sur l'importance que représentent les alliances au point de vue politique dans le Darlac. Je partage son avis en tous points, car l'alliance est aussi importante chez les Bahnar que les liens de famille.

Il faut noter d'ailleurs qu'au cours des alliances, les alliés se lient souvent par le serment *kojap thoi măm*, «solide comme le fer», serment nettement distinct de l'alliance elle-même. La violation de ce serment *songah* constitue un parjure *jolăm* que peu de Bahnar sans doute risqueraient de commettre (cf. chap. v, § A, *d*).

3° En contre-partie de l'aide que s'apportent les alliés, ils renoncent évidemment à se *dô* (cf. chap. xııı, § 5) les uns les autres. Et c'est alors que l'on constate une situation parfois curieuse. Il est des cas où un Bahnar n'a pas intérêt à empêcher ses alliés de profiter d'un *dô* fait à son détriment et qu'il ne pourrait de toute façon

empêcher. Son allié peut même en certains cas défendre ses intérêts en limitant les dégâts, c'est-à-dire en pillant avec les autres... pour rendre ensuite au malheureux dépouillé. Il le délie alors expressément et momentanément de cette obligation et le fait par un geste curieux : il lui fait manger un bout de viande provenant de son bétail qu'il lui offre sur une lame de couteau.

4° Aucune alliance ne donne à un allié, serait-il *kon*, le droit de participer au partage des biens de l'autre à sa mort. Mais il y a toujours échange de cadeaux du vivant des alliés. Ces cadeaux sont parfois importants, surtout quand c'est un *bă* qui les fait au *kon*. Ils peuvent, par exemple, consister en jarres de valeur. Mais il a été jugé en 1938, sur une plainte d'héritiers, que ces cadeaux ne pouvaient être des champs.

5° Dans certaines alliances, on mélange du lait de femme à l'alcool que boivent les gens qui contractent une alliance. On en allaite l'enfant qui s'allie, on feint d'en allaiter l'allié adulte. Seules les alliances de faible importance sont conclues par-dessus une jarre ordinaire. Cette remarque prend son importance quand on songe que les Bahnar estiment que l'hérédité se transmet par le lait de la mère.

§ 2. — Le classement des Bahnar en générations

a. Terminologie : les âges du bébé, de l'enfant, de l'adolescent, de l'adulte et du vieillard.

Les Bahnar ne connaissent pas leur âge. Tout au plus peuvent-ils donner approximativement l'âge de quelqu'un par rapport à un événement saillant, mais quand il faut dater celui-ci avec quelque précision ils en sont bien incapables dès qu'il s'est écoulé quelques années (cinq à dix ans est presque un maximum).

Par contre, ils situent toute la population dans des *čal* de moins en moins précis à mesure que l'individu est plus âgé.

Il y a huit *cal* qui ne sont même plus subdivisés quand on en arrive aux adultes.

1er čal. La génération des poupons : *čal de nge* (GK).

On y distingue les âges suivants :

1° *Nge gơh nă* (KJ), *nge gơh hiĕk* (E), *nge khô do* (R) : « le poupon sait rire ».

2° *Nge gơh blơ* (EKJ), *nge khô blơ* (R) : « le poupon sait se retourner (dans son panier) ».

3° *Nge gơh oĕi* (EKJ), *nge khô oĕi* (R) : « le poupon sait se tenir sur ses jambes (quand on le met debout) ».

4° *Nge gơh roi* (KJ), *nge khô rôi* (R) : « le poupon sait aller à quatre pattes » ; *nge gơh momo* (E) : « le poupon prononce ses premières syllabes ».

5° *Nge gơh yŏng* (EKJ), *nge khô yŏng* (R) : « le poupon se dresse sur ses jambes ; *nge tao reng* (E) : « le poupon se dresse sur les jambes et se tient mal debout ».

6° *Nge gơh dĕng dĕ* (EKJ), *nge khô dĕng dĕ* (R) : « le poupon fait ses premiers pas en trébuchant ».

7° *Nge gơh bŏk* (KJ), *nge nam* (E), *nge khô bŏk* (R) : « le poupon sait marcher ».

8° *Nge gơh kodâu* (EKJ), *nge khô kodâu* (R) : « le poupon sait courir » ; *nge kơpen yaih* (KJ), *nge kơpen lŏ lan* (E), *nge kơpen ye* (R) : « le poupon (garçon) sait enlever son pagne (mais il ne sait pas le mettre) », *nge haban yaih* (KJ), *nge haban lŏ lan* (E), *nge haban ye'* (R) : « le poupon (fillette) sait enlever sa jupe (mais pas la mettre) ».

9° *Nge kơjăp wĕi kơpô* (EKJ), *nge kơjap wĕi tơla* (R) : « le poupon (garçon ou fille) est capable de garder un buffle » ; *NGE KO'JAP PU DAK* : « la fillette est capable

d'aller chercher de l'eau »; *nge kojap kopen* (EKJ) : « le garçonnet est capable de mettre son pagne »; *NGE KO'JAP HABAN* : « la fillette est capable de mettre sa jupe ».

A cet âge (vers 4 à 5 ans) le *NGE* devient un *HAYOH*.

2° *čal*. Le génération des enfants *čal de hayoh*.

On y distingue les âges suivants :

1° On confond ce premier âge avec le dernier (*supra*. 9°) des *nge*. Mais on dira assez volontiers : *hayoh kojăp kopen boih*, « un enfant qui sait déjà mettre son pagne ». Et c'est d'ailleurs à ce moment qu'on fait régulièrement porter aux enfants un pagne et une jupe.

2° *HAYOH KO'JAP KO'DÂU DO'DUEI*, « l'enfant aime à courir »; *HAYOH OEI NGIL*, « l'enfant est irresponsable » (il a de 5 à 6 ans).

3° *Hayoh truh kơ tŏh mĕ hăp* (EKJ), *hayoh truh kơ tŏh mĕ gu* (R) : « l'enfant est (de taille à) atteindre le sein de sa mère ». L'enfant est dès lors considéré comme partiellement responsable. C'est à cet âge-là qu'il est appelé à choisir s'il veut être élevé par sa famille paternelle ou maternelle lorsqu'il est orphelin.

4° *Hayoh tĭk yĕ* (W), *hayoh lŏp lŏ* (E) : « l'enfant est grandelet, il n'est ni grand ni petit » (de 9 à 10 ans jusqu'à 13, 14 ans).

3° *čal*. La génération des jeunes gens et des jeunes filles : *čal de adruh todam*. Dans ce *čal* on distingue les âges et le sexe :

1° *Yăng todăm* (EKJ), *yŏng todam* : « devient jeune homme ».

Yăng adruh (EKJ), *yŏng adruh* (R) : « devient jeune fille »; *adruh tŏh potom klăn* (EKJ), *adruh tŏh posĕm klăn* (R) : « fillette dont les seins commencent à se modeler ».

2° *TO'DĂM RO'ČONG* : « jouvenceau »;

TO'DĂM TONG BLONG : « jeune homme presque pubère ».

ADRUH RO'ČONG : « jouvencelle »;

ADRUH TONG BLONG : « jeune fille presque pubère ».

C'est l'âge auquel les enfants ne dorment plus dans la chambre de leurs parents. Les filles vont coucher dans la pièce centrale de la maison, les garçons à la maison commune du village. C'est aussi l'âge auquel les uns et les autres se font encore parfois limer les dents (usage qui tombe d'ailleurs en désuétude).

3° *TO'DĂM TO'L* : « jeune homme fait ».

ADRUH TO'L : « jeune fille développée ».

4° *TO'DĂM JĂT* : « complètement jeune homme »; *todam glŏh* (EKJ), *todăm glŏh* (R) : « jeune homme qui bientôt ne le sera plus »; *todăm gŏh oĕi kơ de* (EKJ), *todăm khŏ oĕi kơ gâu* (R) : « jeune homme en âge de se marier ».

ADRUH JĂT : « complètement jeune fille »; *adruh glŏh* (EKJ), *adruh glŏh* (R) : « jeune fille qui bientôt ne le sera plus »; *adruh gŏh oĕi kơ de* (EKJ), *adruh khŏ oĕi kơ gâu* (R) : « jeune fille en âge de se marier ».

C'est l'âge auquel le Bahnar est apte à faire les travaux de son sexe.

On distingue aussi parfois les *adruh tŏh săng păk* (EKJ) *adruh tŏh săng lăng* (R) : « les jeunes filles dont les seins s'affaissent, en attendant qu'ils *hŏn* (EKJ), *hŏn* (R), se flétrissent ».

Dans les générations suivantes, on ne fait plus de distinction entre les sexes ni les âges.

4e čal. La génération des *podrä* (W), *čal de podrä* (W).

Ce *čal* comprend les hommes et les femmes de 22 ans à 30 ans environ, et les Bahnar de l'Est ne semblent pas le distinguer du suivant.

5e čal. La génération des *PO'DRAH*, qui comprend les hommes et les femmes de 30 à 35 ans environ.

6e čal. La génération des *HO'MUH, ČAL DE HO'MUH*, qui comprend les hommes et les femmes de 35 à 40 ans environ.

7e čal. La génération des *MOH*, qui comprend les hommes et les femmes de 40 à 45 ou 50 ans environ.

8e čal. La génération des vieillards *KRĂ*, à partir de 45 à 50 ans environ.

Tout cela, bien entendu, est des plus relatifs, le temps étant en fait sans importance aucune en pays bahnar où il n'intéresse personne.

b. Le passage d'une génération à l'autre se fait sans manifestation. Il n'y a pas de catégories d'âge. Les vieillards ont une situation exceptionnelle.

En général, aucune cérémonie ne marque le passage d'un individu d'un *čal* à l'autre. Il faut cependant noter trois points :

1° Une importante cérémonie rituelle, le *hlôm don* (cf. chap. VII, § 3, *b*) marque le moment où la « larve » qui n'est pas encore un bébé *tam jing nge* devient un être humain *jing bongai*, ainsi qu'on le dit expressément au cours de cette cérémonie. C'est en fait la seule qui, chez les Bahnar, marque nettement un passage;

2° Au moment où l'enfant *hayoh* est grandelet *tih yĕ* et va devenir adolescent *yăng todăm*, *yăng adruh*, il peut se faire araser les dents (cf. chap. II, § 3 *b*) s'il veut se soumettre à cette coutume qui est nettement en désuétude. À partir de ce moment, le jeune homme va à la maison commune jusqu'à ce qu'il se marie. Voilà la seule ébauche de société d'âge existant chez les Bahnar. Cette entrée à la maison commune ne s'accompagne d'aucune formalité, les jeunes gens ne font que dormir et se réunir à la maison commune. Ils prennent leurs repas chez leurs parents chez qui ils retournent dès qu'ils sont malades, et ils ne sont jamais séparés des filles avec lesquelles ils continuent à jouer (chap. XII, § 6).

On ne peut donc dire que chez les Bahnar il y ait des catégories d'âge aux activités et aux prérogatives réservées de quelque nature que ce soit. En dehors des aptitudes professionnelles, dont je parlerai *infra*, au paragraphe 4, et qui sont bien peu nombreuses, l'activité du Bahnar est constituée d'abord par son sexe, puis par sa force : le père est de plus en plus aidé par ses fils et la mère par ses filles à mesure que les enfants grandissent;

3° A un moment donné cependant, quand il est *kră*, l'homme ou la femme n'est plus compté dans les éléments physiquement utilisables du village. Son rôle n'en est pas diminué pour cela. En effet :

a. C'est l'homme qui dans sa sphère (le village et la maisonnée) donne des avis, et il est aussi bien le stratège éventuel que le juge ou celui qui sait trouver le poisson, celui qui sait quand il faut commencer les défrichements ou quand il faut semer. La femme est celle qui veille à l'observance des rites et qui garde la maison.

b. En atteignant un grand âge, l'homme et la femme ont montré que leur *pohngol* était bien accroché, que leur *ai* était puissant. C'est donc à eux qu'on peut avoir recours pour entrer en relations avec les Mânes ou les Génies dans des circonstances

délicates. Aussi, en beaucoup d'occasions, les charge-t-on de le faire. Sans avoir le *mât bar* des *bojau*, ils peuvent eux aussi indiquer ce qu'il faut faire pour se libérer d'une situation délicate. Interrogé sur ce qu'il fait en une difficulté donnée, le Bahnar répond souvent : «on s'informe auprès d'un *krà* ou d'un *bojau*».

A d'autres moments, c'est à un *krà* que l'on aura recours, soit pour célébrer au nom d'un groupe, soit pour se souiller dans l'intérêt commun (en portant en terre quelqu'un décédé de malemort par exemple), soit pour remettre les choses en état.

On le fait, car les Génies sont mieux disposés à leur égard qu'envers quiconque d'autre et ils l'ont prouvé en les laissant vivre.

Il ne faudrait pas croire que l'on risque plus volontiers de compromettre les vieillards aux yeux des Génies, comme étant moins utiles au groupe que ne le sont les adultes car, chez les Bahnar, les vieillards sont entourés de beaucoup de respect. Quelles que soient leurs infirmités ou leur faiblesse d'esprit éventuelle, on a pour eux des égards.

Ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le dire plus haut, certaines activités sont réservées à un sexe. Or, chez les gens âgés, on déroge assez régulièrement à ces interdictions, soit de travail, soit d'aliments, car ils ne risquent plus d'engendrer. Un vieillard portera le bois pour sa femme, une femme âgée mangera des fruits gémellés, etc.

d. La confusion qui existe dans la langue entre la notion de grand âge, de richesse et de puissance, indique bien l'état d'esprit des Bahnar sur ce point. On confie les destinées du village aux vieux qui sont puissants et qui doivent être riches.

§ 3. — Les classes sociales.

Ceci ne veut pas dire que le village bahnar tienne compte seulement des générations et des sexes. Il y a d'autres distinctions à faire.

a. L'homme libre *rongei*. Équivalence de la situation des hommes et des femmes. L'âge, la richesse.

Le Bahnar est avant tout, pourrait-on dire, *rongei* «libre». J'ai déjà parlé de cette liberté du Bahnar, notion très importante à mon avis. Dans l'Est, *rongei* se dit *kodrà* (de la racine *krà*) «patron» (EW.). Or le rapprochement de ces mots me permet d'avancer, je crois, que lorsque le Bahnar dit : «je suis *rongei*» ou «je suis *kodrà*», cela veut dire en bon français : «je suis mon maître». Et c'est bien ce qu'il est. J'ai déjà dit que ses agissements n'étaient limités que par sa crainte de s'endetter envers autrui, envers les Génies ou les Mânes. Ceci fait, il se considère comme libre du choix de ses activités et de l'horaire ou des modalités qu'il adoptera. On sème, par exemple, à un moment favorable. Mais dans le village tout le monde ne sème pas en même temps, sans raison précise. On sèmera quand on en aura envie à partir du jour où les anciens auront donné l'exemple, chacun choisissant son jour et se livrant avant d'y procéder à une consultation personnelle des présages.

Le Bahnar a cependant suffisamment de bon sens pour s'appuyer le cas échéant sur un «groupe», sa maisonnée et son village, autant sinon plus, que sur sa famille qui est souvent éparpillée. S'il y a des Bahnar qui changent de villages, les vagabonds *dot*, qui vivent en brousse sont très rares. Le Bahnar aspire en effet, bien plus à se situer dans un village, à y devenir un riche, *podrong*. Certains le sont assez pour posséder la valeur de plusieurs centaines de buffles. Naître *kon de podrong* est un avantage, que l'on soit fille ou garçon. On s'appuie sur les riches à tout moment : ils ne sont pas chiches, et ils laissent ramasser les miettes de leur fortune. Ces riches

tranchent un peu sur le vulgaire, on les enterre d'une manière spéciale, je veux dire qu'il est des accessoires qui n'apparaissent qu'à leur enterrement et qu'on ne voit pas en d'autres occasions. Mais rien ne les oblige à contribuer aux cotisations du village par des offrandes exceptionnelles. Ils ne sont pas taxés.

Il y a malgré tout, peu de personnes véritablement riches. A peine quelques dizaines dans la tribu. Puis viennent les gens relativement fortunés, les *bonuk bonua*, ensuite ceux qui sont à leur aise, mais sont obligés de compter, les *jorüm*, et enfin les pauvres, les *donuh hin*, tout compte fait assez rares, sauf dans des régions déshéritées dont l'organisation du *toring* les empêche de partir.

Bref, les Bahnar étaient, en 1940, dans l'ensemble, certainement plus riches que les Viêtnamiens du delta d'Annam et la fortune y était certainement mieux répartie.

Parmi les libertés dont jouit le Bahnar, il y a celle de disposer de sa fortune. Il est quasi sans exemple qu'un Bahnar ait jamais déshérité ses enfants ou ait avantagé l'un d'eux d'une façon anormale. Le Bahnar riche fait en général un testament «à la face du village», mais c'est seulement pour préciser la répartition de ses biens entre les ayants droit et éviter ainsi toute discussion entre ses descendants après sa mort.

Ce qui n'est pas rare, par contre, c'est de voir un ménage se ruiner en quelques années, car rien n'empêche quelqu'un de dilapider tout ce qu'il possède. Il n'existe rien de comparable à un conseil judiciaire et c'est pourquoi, en pays alakong, des frères ont exécuté leur sœur qui les ruinait.

Le riche, en tout cas, n'est exempté ni des égards dus à l'âge, ni de l'observance du statut de son sexe. J'ai rencontré sur la route la femme du chef Mohr, riche de quelque 8 à 10.000 piastres, rapportant sur le dos une provision de bois à brûler, un jour sans doute que ses servantes avaient à faire ailleurs. Elle était suivie d'un jeune serviteur qui faisait élégamment tournoyer la hachette qui lui avait servie à couper ce bois..., mais ce n'est pas lui qui portait la hotte.

Ce qu'on ne trouve en tout cas, jamais chez les Bahnar, à l'inverse de ce qui se passe chez les Rhade ou les Stieng, c'est le principe d'une indemnité (*cf.* chap. XIII, § 3, *b*) plus ou moins forte selon le rang social plus ou moins élevé de la personne lésée, rang que rien d'ailleurs ne permettrait chez les Bahnar de déterminer.

b. Les engagés pour dettes : *dik*. Confusion faite autrefois par les Français entre les *dik* et les esclaves. Les abus. La réglementation actuelle. Le *dik* chez les Stieng et les Köho.

Les engagés pour dette, les *dik* (que les documents administratifs et autres de 1890-1900 appellent des «esclaves») ont fait couler beaucoup d'encre, car il était alors difficile de distinguer entre le véritable statut des *dik* et les abus qui pouvaient être commis à leur endroit. Tous les Français, cependant, qui résidaient à cette époque dans le pays et qui ont traité de la question, voyaient clair et demandaient que l'on ne confondît pas les *dik* avec des esclaves, ce qu'ils n'étaient en aucune façon.

Quand les missionnaires, vers 1900, voulurent «libérer les esclaves» et promirent de dédommager largement ceux qui les leur amèneraient, tous les patrons leur amenèrent ceux de leurs *dik* qui étaient de francs paresseux et de pauvres gens se firent conduire à la Mission pour commencer leur fortune! Les Jarai firent bien mieux : ils razzièrent des régions et amenèrent de longues files d'esclaves à la Mission où l'on fut horrifié du nombre d'esclaves qu'il y avait dans cette partie de la province...

Cela ne veut pas dire, cependant, que les Bahnar n'aient pas commis de grands

abus en ce qui concerne une institution en elle-même bien plus morale que la prison pour dettes.

Quand un Bahnar est endetté — envers les Génies ou les hommes — et que les prêteurs auxquels il s'adresse pour être en mesure de s'acquitter se lassent de ne pas être remboursés, il ne lui reste plus qu'à leur proposer ses services en échange de leur créance. On *pom dik*, c'est-à-dire qu'on se fait *dik*. Voilà le principe de l'engagement pour dettes. Dès lors, l'engagé travaille pour un patron *kodra*.

A une dette donnée correspond en théorie une certaine durée d'engagement. Mais ce principe a été faussé de multiples manières :

1° Il arrive fréquemment que lorsque le débiteur est un homme, il fasse engager à sa place sa femme ou l'un de ses enfants de 8 à 15 ans.

Ce n'est pas en huit ans que l'on peut prétendre pénétrer tous les secrets d'une population qui vous entoure, et je suis bien loin de m'imaginer l'avoir fait. Dans ce que j'écris sur les Bahnar, on trouvera parfois des données qui semblent contradictoires, et ce que je viens d'écrire semble bien contredire tout ce que j'ai dit de la femme bahnar. Comment cette femme qui habite depuis des années une maison où elle est maîtresse, qui a de l'influence sur son mari, se laisse-t-elle *podik* (ou plutôt se laisserait-elle faire, car maintenant c'est bien fini)? Le fait est là, et je n'ai aucune explication à donner. Serait-ce pour la femme une façon de prouver à son mari l'amour qu'elle a pour lui? (voir *infra*, *b*, *in fine*).

Le point de vue du créancier, lui, est fort simple.

Il ne tient aucunement à embaucher son débiteur lui-même, qui a trop souvent démontré qu'il n'était qu'un fainéant. J'ai vu un créancier refuser les services d'un débiteur en s'exclamant : «Tu ne peux pas me payer, et je ne vais pas te nourrir encore par-dessus le marché». Et le débiteur ne trouva personne pour l'engager.

Le patron aime mieux embaucher une femme qu'un homme, car ses services à elle sont plus faciles à utiliser que ceux d'un homme. La servante aide aux champs et elle est indispensable dans une maison où il n'y a pas de filles, si la maîtresse de maison veut se reposer. Enfin, le créancier préfère bien souvent engager un enfant s'il n'en a pas lui-même ou s'il n'en a plus qui soient restés à la maison, s'il n'a plus le dernier-né, qui devait l'assister parce que celui-ci est mort alors que tous ses aînés sont déjà mariés, etc. Or, ces enfants devenus *dik* ne sont pas tellement malheureux, puisque j'en ai vu qui refusaient de rentrer chez eux lorsqu'ils avaient le droit de reprendre leur liberté.

Du point de vue du créancier, la «vente des siens» par le Bahnar s'explique, mais elle ne me paraît guère compréhensible du point de vue du débiteur. Faudrait-il admettre que le sort de la femme Bahnar ait tellement changé depuis une centaine d'années? Les légendes cependant n'en font pas des êtres passifs, loin de là.

Il peut y avoir d'autres abus plus graves.

2° La dette pour le remboursement de laquelle le *dik* s'est engagé est fixée unilatéralement, sans que le *dik* ait aucune garantie. Si le *dik* contracte de nouvelles obligations envers son patron pendant son engagement, sa dette s'en trouve augmentée d'autant et personne ne sait plus où il en est. Ou si le patron le sait, il ne le dit pas toujours;

3° Des travaux excessifs sont parfois demandés au *dik*. Il ne s'agit pas de lui demander de faire des choses interdites par son statut, car c'est bien à ce sujet qu'il semble y avoir le moins d'abus. Il peut arriver que le *dik*, accablé de besogne, ne puisse plus se livrer à aucune activité rémunératrice personnelle qui lui permettrait de rembourser sa dette; il arrive aussi qu'il n'en a pas envie. Il ne lui est pas alloué non plus de salaire et il est dès lors incapable de jamais se libérer;

4° Le *dik* fait vivre sa famille avec lui, le patron la fait travailler, mais ne tient pas compte, dans le remboursement de la dette, de ce travail supplémentaire qui lui est fourni;

5° A un moment donné enfin, le patron considère le *dik* et sa famille comme son bien. A ce titre, il les lègue, vend le *dik*, son conjoint ou ses enfants. Dès lors il faut bien reconnaître que le *dik* n'est plus qu'un esclave. Et ceci arrive surtout si le *dik* s'est engagé hors de sa tribu, chez des Sedang ou des Jarai. Il faut d'ailleurs reconnaître que le sort du Sedang ou du Jarai en pays bahnar n'est pas plus enviable.

De 1920 à 1940, l'administration s'est attachée à dégager ce qui constituait le vrai statut du *dik* et à réglementer ce qui pouvait, provisoirement au moins, constituer une institution acceptable. Voici les résultats de cet effort :

Le Bahnar est libre ou non de s'engager, mais il doit être majeur, et ne peut engager que sa propre personne. Il ne peut s'engager que dans sa tribu et ne peut engager que des gens de sa tribu.

La dette est évaluée devant témoins au moment de l'engagement.

Le *dik* doit à son patron les services habituels de l'ouvrier agricole et du domestique, compatibles avec son statut. Il est libre, en dehors de ses obligations, de faire du commerce, de la culture, de l'élevage à son bénéfice et de disposer librement de ses biens. Le patron doit à l'engagé la nourriture, le logement, l'entretien général, l'assistance éventuelle au Tribunal. Le *dik* fait partie de la maisonnée du patron.

Le *dik* jouit de ses pleins droits rituels et familiaux, il peut imposer au patron d'héberger son conjoint et ses enfants mineurs. Chaque membre de sa famille ainsi hébergé doit alors au patron, en remboursement de son entretien, le travail compatible avec son âge et son sexe. Par contre, le patron ne peut exiger que le conjoint et les enfants mineurs d'un engagé viennent résider avec lui.

Le patron doit aussi à l'engagé un salaire mensuel, égal pour les deux sexes et qui était fixé en 1939 à dix piastres par mois. Le patron a le droit de retenir ce salaire en atténuation de la dette et des avances qu'il fait à l'engagé. Il doit le même salaire au conjoint, mais ne peut le retenir que si celui-ci est aussi *dik* ou consent expressément à participer au règlement de la dette de son conjoint. Il n'est pas dû de salaire aux enfants qui ne sont pas d'âge à cultiver un champ.

Tout rapport sexuel entre le patron ou quelqu'un de sa famille et le *dik* ou quelqu'un de celle de ce dernier qui aurait été engagé avec lui est prohibé et entraîne annulation immédiate de la dette et libération. Ce ne sont d'ailleurs pas les Français qui ont instauré cette règle qui a été de tout temps l'une des plus strictement observées en pays montagnard.

Toute insuffisance d'entretien, toute brutalité du patron ou de quelqu'un de sa famille entraîne une diminution de la dette et, en conséquence, de la durée de l'engagement.

Il y a eu des *dik* de *dik* qui s'appelaient des *dut*. Cela arrivait de la façon suivante. Gluih est *dik* de Mlon, celui-ci fait de mauvaises affaires et devient à son tour *dik* de Bim. Gluih est *dut* de Bim, mais ne lui doit aucun service. L'existence du *dut* prouve en tout cas que la vente du *dik* constituait bien un abus et que Gluih ne pouvait être vendu par Mlon à Bim quand Mlon était endetté envers lui.

Il y a bien peu de choses dans ce statut qui soit une innovation de l'administration française. Celle-ci a fait préciser certains points, a fait évaluer l'importance de la dette devant des témoins et a interdit l'engagement d'une tribu à l'autre. Mais les principaux points du statut, l'interdiction de tout rapport sexuel entre le patron et le *dik*, la possibilité pour celui-ci de travailler à son bénéfice sont des coutumes très anciennes. En voici d'ailleurs la preuve : il y a partout des *dik* en pays

montagnard. Cette institution semble être une des plus générales qui soient. Je n'étudierai pas ici cette question hors de la tribu bahnar, car cela m'entraînerait trop loin et je n'ose généraliser en la matière. En effet, bien des documents relatifs aux *dik* (et ils sont relativement abondants) sont contradictoires. On y trouve des différences de détail, des abus locaux et les enquêteurs ont parfois confondu le sort des *dik* et celui des bannis ou des *mona* lesquels n'ont pas de statut du tout (cf. *infra*, *c*).

Je vais cependant mentionner deux observations intéressantes faites hors du pays bahnar, parce qu'elles montrent bien que d'autres sont du même avis que moi et aussi parce qu'on y trouvera peut-être une indication nous permettant de comprendre pourquoi la femme bahnar s'engageait autrefois à la place de son mari.

Ces observations nous font voir l'institution des *dik* sous un jour bien curieux du point de vue social.

Chez les Kôho (d'après Canivet, qui les a connus en 1910), la femme *dik* était plus payée que l'homme. Il n'y a là rien de surprenant car il en était ainsi chez les Bahnar il y a environ vingt ans, les services d'une femme étant plus appréciés que ceux d'un homme et c'est par point d'honneur que les chefs ont demandé, en 1930, que les services d'un homme soient autant rétribués que ceux d'une femme. Chez les Kôho, la femme *dik* (mais pas l'homme) héritait si ses patrons n'avaient pas de filles, car l'héritage est dans cette tribu partagé entre les filles.

Or, Gerber, à qui nous devons de remarquables informations sur le pays stieng et qui est certainement l'un de ceux qui connaissant le mieux les Montagnards, déclare que chez les Stieng «le servage, qu'il faut expressément distinguer de l'esclavage», lui semble un moyen d'éviter l'extinction de la famille. Nous trouvons une confirmation de cette manière de voir chez les Kôho où, selon Canivet, la femme *dik* peut être épousée par son patron ou par un membre de sa famille dans le mois suivant l'engagement, période après laquelle il ne pourra plus y avoir de relations sexuelles entre eux.

c. Le prisonnier de guerre *mona*. Les bannis.

Je parlerai peu des prisonniers de guerre ou captifs des deux sexes, *mona*, dont la situation était essentiellement différente de celle du *dik*. Le *mona* était littéralement livré au bon plaisir du vainqueur. On lui cassait parfois la jambe pour éviter qu'il ne s'enfuie, et d'après les légendes, on en vendait un certain nombre aux *Ponong* (= *Mnong?*) pour des sacrifices humains. Je suis persuadé que les gens qui ont été écrasés vifs sous les colonnes des maisons communes sedang, vers 1900, étaient soit des *mona*, soit des coupables destinés à être bannis. Il m'apparaît incroyable que ce traitement ait été infligé à des *dik*, et ce renseignement ne nous est donné d'ailleurs que par un missionnaire qui l'avait «entendu dire». Or les légendes, celles qui justement parlent de la vente des *mona* aux Ponong pour être sacrifiés, mentionnent aussi les menaces qu'un patron adresse à son *dik* : il va le vendre, il va le battre, mais il ne fait jamais ni l'un ni l'autre. Dans ces légendes aussi, les parents frappent leurs filles, mais non leurs fils. Mais les vieux *dik* qui sont dans la famille depuis longtemps y sont appelés *mā* par les enfants. *Mā* c'est le nom que l'on donne au frère cadet de la mère ou au mari de la sœur cadette du père. Or, on n'enterre pas un *mā* tout vif. Les bannis, ceux qui *brŏk te Lao*, ceux qui s'en vont au Laos pour reprendre l'exclamation prêtée dans les légendes à ceux qui sont bannis sont soit des captifs *mona*, soit des gens qui ont commis un crime tel qu'on veut s'en débarrasser à jamais. Il est inutile d'en parler plus longuement, ils disparaissent pour toujours, leurs *kiăk* sont incapables de retrouver le chemin du village et c'est bien ce que veulent leurs juges.

d. Le *tomoi* qui vient dans le *toring* d'autrui.

Il me reste à parler du *tomoi*, je veux dire du statut du Bahnar quand il habite un *toring*, qui n'est pas le sien ou qu'il circule hors de son propre *toring*. Aussi longtemps qu'un Bahnar est dans son *toring*, et *a fortiori* dans son village, il est sûr que son statut ne sera pas violé, que ses droits lui seront reconnus. Mais dès qu'il en sort, il n'en est plus ainsi, il est un *tomoi*.

Les divers sens de ce mot permettent de saisir ce qu'est alors sa situation. *Tomoi*, c'est d'abord tous ceux qui ne sont pas du *toring* ou de la famille. Mais c'est aussi l'inconnu, l'adversaire, l'ennemi, non pas l'ennemi au combat *ayăt*, mais l'ennemi en puissance, l'homme dont il faut se méfier.

Quand le pays est troublé, le *tomoi* fera bien de rester chez lui, car on peut se tromper et lui décocher une flèche. Mais même en période calme (je parle des temps révolus, bien entendu), le *tomoi* se fait reconnaître avant d'entrer dans un village, pour le cas où quelqu'un de sa famille y habiterait. Il y arrivera à la fin de l'après-midi, au moment où les hommes s'y trouvent, surtout s'il n'est pas seul. Actuellement, on ne craint plus de raids de *tomoi*, mais il était encore des régions de l'Est, en 1934, où ces règles étaient observées. Le *tomoi* qui, de nos jours, va dans un village où malheureusement pour lui il n'a pas de répondant, ira à la maison commune où on aura pour lui des égards, mais où il sera en même temps surveillé. On ne lui permettra pas de s'approcher de la conduite d'eau. Et cette règle est encore observée lors des fêtes en ce qui concerne les invités, et aussi lors des tournées de fonctionnaires dont les porteurs sont ravitaillés en eau. Il n'y a pas très longtemps encore que, lors des fêtes, les villages se mettaient en état d'interdiction, car ils s'estimaient alors en état d'infériorité et ne laissaient pénétrer que leurs invités.

Bref, le *tomoi* dès qu'il sort de chez lui ne jouit plus de l'intégralité de ses droits. Je dirai, au paragraphe 5, comment il encourt des responsabilités spéciales et en fait aussi encourir à son hôte.

§ 4. — Les métiers.

Il est apparu que tous les Bahnar, se livraient, avec plus ou moins d'habileté, à un certain nombre d'activités : agriculture, chasse, pêche, vannerie, tissage, etc. Ils en utilisent ou en consomment les produits, les échangent et parfois les répartissent suivant des règles communes à toute cette tribu.

Mais il en est qui ont un métier, qui se spécialisent dans la fabrication de certains objets ou qui exercent une fonction et sont payés pour le faire.

Il n'y a pas chez les Bahnar de profession dont l'accès soit réglementé d'une façon quelconque, et l'on ne trouve rien non plus qui constitue des liens corporatifs.

Voici les principales professions exercées en pays bahnar :

a. Démarcheurs, représentants, avocats.

1° Les neuf dixièmes des échanges commerciaux sont conclus par des démarcheurs qui connaissent les cours d'une région à l'autre et plus encore d'une tribu à l'autre. Ils sont rétribués par un pourcentage et par l'octroi d'une prime supplémentaire s'ils ont pu vendre un objet cher ou de placement difficile. Ce métier n'est exercé que par des hommes, car il faut circuler en brousse. N'est pas démarcheur qui veut. C'est un métier où les amateurs se ruinent;

2° Le représentant est une personne que le Bahnar envoie à sa place au tribunal pour y représenter ses intérêts, tandis que l'avocat est la personne qui l'y aide de sa parole.

En général, on se fait représenter ou on fait plaider par quelqu'un de ses relations — homme ou femme —, mais il est des gens dont c'est le métier. Ces deux professions sont exercées le plus souvent par des hommes, mais rien ne s'oppose à ce qu'elles le soient par des femmes.

Les honoraires prévus pour les uns et les autres se montent à une piastre et seulement lorsque le procès est gagné.

b. Serviteurs et servantes, ménagères (concubines), gardiens de bétail, passeurs.

1° Des serviteurs des deux sexes *dam*, qu'il ne faut pas confondre avec les *dik*, sont embauchés à l'année dans les familles riches. Ils ont droit à un vêtement par an, à la nourriture et à une petite somme d'argent. Ces serviteurs font partie de la maisonnée dans les conditions que j'ai indiquées au chapitre VII.

Les Bahnar riches emploient aussi des ouvriers agricoles, soit pour faire des travaux : défrichement, creusement de canal, etc., et ils sont alors payés à la tâche, soit pour mettre un champ en valeur, auquel cas leur rémunération consiste en une part de la récolte;

2° J'ai dit plus haut (chap. VIII, § 4) dans quelles conditions un peu spéciales des célibataires embauchaient des « ménagères » payées au mois. Il est plus courant que le célibataire habitant hors de chez lui et sans relations s'adresse à un ménage qui le prend en pension ou au mois. Cette profession de ménagère est exercée couramment aux alentours des postes militaires et de gardes indochinois;

3° Le gros bétail et la basse-cour sont en général gardés et soignés par les enfants de la maison. Les enfants des deux sexes gardent le gros bétail et les filles s'occupent de la basse-cour. Mais les familles riches embauchent souvent des hommes pour garder les grands troupeaux et des femmes pour s'occuper des chèvres ou des cochons.

Tous ces gardiens sont rétribués sur les produits suivant des règles très précises. Il leur est réservé en outre une part spéciale quand l'une des bêtes qu'ils gardent est sacrifiée, mais non lorsqu'elle est seulement consommée à l'occasion d'un sacrifice.

Une autre forme de gardiennage est la suivante : des buffles ou des bœufs sont confiés à un homme qui peut les employer pour ses travaux. Il est aussi rétribué sur les produits, mais dans une très faible proportion;

4° Il y a aussi des passeurs de rivière, propriétaires d'une ou de plusieurs pirogues. Ce sont toujours des hommes, qui sont rétribués en proportion du nombre des personnes transportées, du cube et de la valeur des marchandises passées et du nombre des trajets nécessaires.

c. Fabricants de filets, forgerons, réparateurs de gongs et de jarres.

Toutes les femmes savent tisser, faire des marmites et, dans certaines régions, elles orpaillent, aidées de leurs enfants, mais rarement des hommes. Tous les hommes font de la vannerie, etc. Il y en a aussi — ils sont de moins en moins nombreux — qui savent fabriquer des filets qu'ils vendent fort cher. D'autres forgent (*infra, f*) ou réparent les jarres et les gongs. Ils se font tous payer aux pièces. Ces métiers sont en décadence complète, car les objets d'importation remplacent maintenant ces articles de fabrication locale.

d. Guérisseurs, rebouteurs, sages-femmes.

Il y a enfin les sages-femmes, les rebouteurs (hommes) qui sont rétribués dans tous les cas et les guérisseurs (hommes ou femmes) qui ne touchent la totalité des honoraires convenus, parfois très élevés, qu'en cas de guérison.

La limite entre le guérisseur et le magicien usant de pouvoirs spéciaux est assez délicate à faire. Elle l'est d'autant plus que le magicien touche lui aussi, non seulement une part spéciale de la bête immolée suivant ses indications, mais parfois encore une petite somme. Ce sont aussi souvent les mêmes personnes qui sont à la fois guérisseurs et magiciens. Il faut noter cependant qu'un magicien est toujours payé et que sa rétribution n'est jamais discutée. Il est loin d'en être ainsi quand il s'agit de payer un guérisseur.

e. Nourrices, joueurs de gongs, cuisinières lors des fêtes, etc.

J'ai éliminé de cette énumération les très rares nourrices qu'on n'embauche jamais hors de la famille proche, les démarcheurs du mariage, les joueurs de gongs et les cuisinières des fêtes. Quoiqu'ils soient tous rémunérés, on ne peut dire qu'ils exercent un métier à proprement parler.

Toute personne peut d'ailleurs, en pays bahnar, louer ses services à court terme pour exercer une activité qui n'est pas contraire à la coutume. C'est ainsi que par deux fois le tribunal eut à examiner des affaires au cours desquelles il fut révélé que des femmes avaient embauché des « détectives » chargés de prendre leur mari en flagrant délit d'adultère. Ces hommes avaient été payés 20 et 30 piastres.

f. Le forgeron a seul un métier spécial.

Seul de tous ces métiers, celui de forgeron s'exerce dans des conditions spéciales. Un forgeron est souillé et ne peut forger quand il y a eu adultère dans le village ; sa forge doit être ondoyée chaque fois que le village se purifie parce qu'un adultère y a été commis.

La sage-femme est souillée par ses fonctions et doit se purifier après chaque accouchement auquel elle a participé.

Il est certain aussi que les réparateurs de jarres et de gongs exerçaient autrefois un métier très spécial, mais je n'ai pu recueillir que des renseignements trop vagues sur ce sujet maintenant oublié.

g. Comparaisons avec les autres tribus montagnardes.

Je manque aussi de renseignements suffisants pour faire une comparaison utile de ce que sont les métiers chez les Bahnar et dans d'autres tribus. Je noterai cependant ici quelques faits :

1° Les démarcheurs de toutes sortes (commerce, mariage) existent partout et cela s'explique. Chez les Montagnards qui ne connaissent pas l'écriture, ils sont les témoins indispensables des cérémonies et des transactions, prêts à rappeler les parties contractantes au respect des conventions. La preuve en est que leur présence au tribunal bahnar est indispensable, quand une affaire où ils ont rempli leurs fonctions y est jugée. Mieux encore : un Bahnar, un Sedang ou un Jarai est *a priori* débouté si l'on constate qu'il a attendu pour porter une affaire devant le tribunal bahnar la mort des démarcheurs de la partie adverse ;

2° Il y a chez les Jarai des fondeurs, métier qui a pratiquement disparu du pays bahnar. Ils fabriquent des pipes et des gardes de sabre. Chez les Sedang de la rive

droite du Dak Akoi, on extrait le fer d'un minerai trouvé sur place. Les fours où est traité un mélange de minerai et de charbon de bois sont installés en batteries de six au pied de talus sur lesquels sont montées des souffleries en peau d'un type qui semble unique en pays montagnard. Les Die, enfin, sont seuls dans toute la région à fabriquer des jarres, d'ailleurs très médiocres. Ceci encore est exceptionnel car les Montagnards ont tous des jarres et des gongs, mais on n'en fabrique semble-t-il nulle part ailleurs, tout au moins dans toutes les régions que je connais ou qui ont été étudiées;

3° La répartition des métiers entre les deux sexes est loin d'être la même dans les différentes tribus.

Chez les Köho il y aurait des accoucheurs très habiles paraît-il, non rémunérés, ce qui me semble douteux, et la prostitution y serait bien un métier mais pas ou peu rémunéré.

Chez les Rhadé il y a des rebouteuses. Chez les Järai il y a des rebouteurs des deux sexes tandis que les Köho ignorent les uns et les autres. Chez les Mnong on trouve des fabricants de filets comme chez les Bahnar.

h. Évolution des métiers en pays bahnar.

L'exercice des activités dont j'ai parlé plus haut (au chap. VII, § 5, au chap. X, § 5 et au présent chapitre) évoluent dans la province de Kontum tout au moins.

Là, les femmes de la région Halang, dont la couleur est le bleu (chap. II, § 4, 2°), fabriquent systématiquement des vêtements blancs destinés aux Bahnar de la région de Kontum, tandis que les Bahnar Tolo du Dak Ayun font des vêtements bleus pour leurs voisins järai.

Partout, les objets d'importation tuent certains métiers. Le coton importé se substitue au coton cultivé sur place, les teintures fabriquées aux teintures locales, les bijoux d'étain et de laiton, fabriqués jusqu'en Europe, à ceux que l'on faisait dans le pays, et les filets sont également presque tous importés.

Par contre, le Résident Jérusalémy avait enseigné aux Sedang en 1928 à fabriquer des séries de boîtes rondes en vannerie et de petites hottes pratiquement inutilisables pour leurs besoins et uniquement destinées à l'exportation. C'est la guerre de 1940 qui empêcha l'exécution de contrats de fabrication de ces objets destinés à l'Amérique. Un effort analogue a été réalisé au Darlac.

§ 5. — Les responsabilités extra-familiales.

J'étudierai au chapitre XIII, § 3, la responsabilité du Bahnar, en général. Je parlerai aussi au chapitre XII, § 3, de certaines de ses responsabilités temporaires. J'ai traité de sa responsabilité à l'égard des Génies et des Mânes aux chapitres V et VI; des responsabilités dans le ménage au chapitre VII, dans la famille au chapitre IX et dans le village au chapitre X.

Je voudrais traiter ici des responsabilités qu'encourt le Bahnar dans l'exercice de certaines professions, et aussi lorsqu'il se trouve dans certaines situations.

a. La responsabilité de l'occupant, du propriétaire, de l'ouvrier, etc.

En tant qu'employeur de personnel, le Bahnar a des responsabilités dont je traiterai au chapitre XIII, mais, par contre, ceux qu'il emploie en ont aussi. Le démarcheur, le guérisseur, l'ouvrier agricole etc., ont des responsabilités professionnelles précises. Le réparateur de jarres ou de gongs, le forgeron qui détériorent l'objet qui

leur est confié sont condamnés à des dommages-intérêts. Le gardien de bétail est responsable des bêtes qui lui sont confiées. Cette responsabilité est nettement professionnelle et celui qui reçoit des bêtes en dépôt ne l'encourt pas. Il est prévu des cas de force majeure (attaque d'un tigre par exemple) où la responsabilité du gardien n'est pas mise en cause.

b. Les experts.

L'appréciation de certains de ces dommages exige l'intervention d'experts dont je n'ai pas encore parlé car ils ne sont pas rémunérés mais seulement indemnisés. Je ne peux cependant pas passer sous silence, tellement ils me sont apparus compétents. Il m'est arrivé d'en consulter plusieurs sur des points délicats : la dépréciation d'une jarre fêlée par exemple, et leurs évaluations ne variaient guère de plus d'un dixième.

CHAPITRE XII

Manifestations et relations culturelles

§ 1. — L'art.

a. Les arts graphiques.

Le Bahnar ne dessine guère que des motifs géométriques parmi lesquels il en est un, spécialement intéressant, nommé *kơnong tơnuh* « le cadre du foyer », dont certaines variantes sont connues des Jơlong seuls et qui apparaît en décor des étagères dans les maisons communes et les maisons privées. Sous le même nom c'est un motif un peu différent, mais apparenté qui apparaît sur les jarres (voir la fig. 66).

Une croix de Malte s'appelle *tơmo hlap drakan,* litt. « roche fendillée féminine ». Je cite ce motif pour son allusion à un sexe, ce qui est unique.

Le Bahnar ne dessine pratiquement pas d'êtres humains ni de bêtes, bien que les rites ne semblent pas l'interdire. Tout au plus, sur quelques colonnes de maisons communes, voit-on des « bonshommes » dessinés par des enfants venus des écoles créées par les Français.

Quelques très rares graffiti schématiques du sexe féminin sont dessinés par les garçons sur le sable avec un bout de bois, ou sur une planche quelconque avec un tison.

En fait il n'y a rien ou presque. Nous sommes bien loin de trouver chez les Bahnar des artistes comparables à ceux que l'on voit chez les Kha Tu et qui sont vraiment remarquables.

b. Les broderies.

Les *dok,* motifs de broderie tissés par des femmes, sont eux aussi purement géométriques et portent des noms conventionnels les rapprochant de motifs floraux ou animaliers, tels que « feuilles de fougères », « yeux de papillon », etc.

c. Les statues.

Il en est tout autrement des bois taillés. Parmi les statues de bois (de 0 m. 60 à 1 m. 50 ou plus) taillées au couteau et dénommées *rùp* que les Bahnar érigent à l'imitation des Jaraï aux alentours des tombeaux *biw*, apparaissent des hommes et des femmes, vêtus ou non, et en général dépourvus de leurs attributs sexuels. On y trouve aussi des animaux.

Il en est trois séries sur lesquelles j'attire l'attention :

1° Des femmes sont représentées, vêtues de leur *haban* et qui sont manifestement enceintes. D'autres portent une gourde, d'autres un enfant. Il en est enfin qui sont debout en train de s'accoupler. C'est dans ces derniers groupes seulement — qui sont fort rares, aussi bien sur les vieilles tombes que sur les tombes récentes, — que

les hommes apparaissent pourvus de leurs attributs virils. M[lle] Colani a rapporté des régions montagnardes du Nord des statues d'hommes malheureusement non identifiés qui les ont aussi;

2° Des statues d'hommes représentant manifestement des Européens car le costume est caractéristique. Ces personnages sont toujours porteurs de barbe;

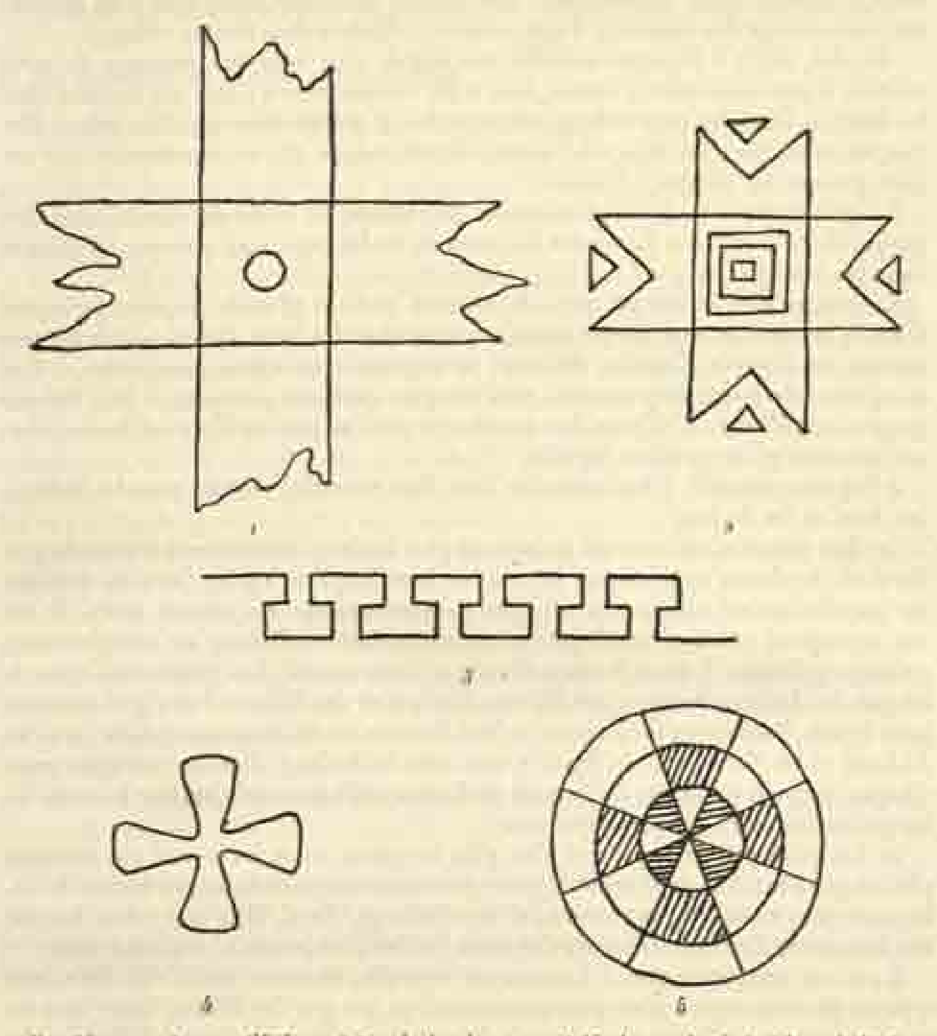


FIG. 66. — 1 et 2, motifs *konong toraah*, le plus souvent bicolores, dessinés à la main levée sur bois; — 3, motif du même nom, tel qu'il apparaît sur des jarres; — 4 et 5, motifs *tomo klap drakan* à main levée sur bois (le second est bicolore).

3° Tandis que chez certains Montagnards on trouve des statues d'animaux dont H. Maître nous donne quelques bonnes photographies dans son ouvrage *Les Jungles Moï*, que chez les Rhade on voit le paon sur la plupart des tombes, les Bahnar de l'Est taillent des *sem song* qui pourraient représenter une aigrette, si la crête de l'oiseau sculpté n'en différait assez profondément. Cet oiseau n'apparaît que dans les sous-tribus de l'Est.

Contrairement à ce qui se passe chez la plupart des tribus (sauf chez les Kha Tu), les Bahnar de l'Est peignent leurs statues tombales en rouge et bleu.

§ 2. — La langue. Généralités.

La langue bahnar, orale, monotonique et agglutinante parlée en 1939 par 110.000 individus environ est, sous sa forme actuelle, relativement récente. Les Jarai déclarent qu'ils avaient, eux, une langue commune alors que « les Bahnar parlaient comme des enfants et d'une manière différente dans chaque village ».

En fait, il y a à l'époque actuelle une langue jarai mais des variantes de mots existent d'une sous-tribu à l'autre, tout à fait comparables à celles qui existent chez les Bahnar. Dans les pays sedang, au contraire, il semble bien que l'on puisse dire que les variantes d'un village à l'autre existent encore. On les constate en tout cas d'un groupe de villages à l'autre.

La grammaire : le principe d'emploi des affixes, le mode de construction des propositions et la façon de rendre les nuances du langage, sont presque identiques dans les trois tribus.

La langue bahnar compte plus de 10.000 mots et plus de 50.000 variantes. C'est là les chiffres que j'ai pu calculer sans prétendre avoir épuisé toutes les ressources du bahnar. Chacune des sept principales sous-tribus (auxquelles il faut en ajouter de moins importantes, sans compter quelques groupes), a son dialecte propre, ne différant d'ailleurs des autres que par l'emploi préférentiel de certaines articulations et de certaines voyelles.

A l'époque actuelle, il faut noter les deux faits suivants, valables pour les Bahnar, les Jarai et les Sedang :

1° Les communications sont de plus en plus faciles et fréquentes à travers la province où le calme a régné depuis 80 ans environ jusqu'en 1940. Certains groupes de population en viennent à adopter progressivement les mêmes mots. Il est des mots jarai qui sont employés couramment chez les Bahnar en remplacement de leur équivalent bahnar devenu désuet, et inversement. Les différences entre la langue des Bahnar Rongao, des Bahnar Kontum et des Bahnar Jolong s'atténuent petit à petit. Tandis que les Bonom du Sud-Est sont en relations continuelles avec les Alakong et les Tolo, ceux du Nord le sont avec les Sedang. Bientôt, quelques rares villages bonom du centre de la zone parleront seuls encore le bahnar bonom. La langue évolue donc géographiquement ;

2° Ces échanges de mots sont bien plus fréquents entre les jeunes qui circulent plus et que l'école, la caserne, etc., mettent en contact avec de nouvelles formes de vie. Ils sont plus rares chez les femmes et les vieillards. Aussi, dans une même famille, ces derniers utiliseront-ils encore des mots que les plus jeunes n'emploient plus.

Il est très caractéristique, à Kontum par exemple, de noter que *hi* « il, elle », mot typique de cette région n'est plus guère employé que par des Bahnar âgés ; tous les autres employant la forme plus générale du mot : *hăp*, à laquelle viennent peu à peu les les Jolong cependant tout proches qui conservent, pour le moment du moins, la forme *ao*.

Je n'étudierai ici que certains aspects de la langue parce qu'ils constituent des faits d'opposition.

a. Les seuls démonstratifs *yă* et *bŏk*. L'évolution de ces mots.

Il existe un démonstratif *bŏk* réservé aux hommes et un autre *yă* réservé aux femmes. Ces démonstratifs sont reliés à *Bŏk* et à *Yă* « Seigneur, Monsieur, Madame », dont j'ai parlé au début de ce travail mais ils en sont nettement distincts, à mon avis, contrairement à ce qu'a déclaré le Père Dourisboure. Or, l'emploi de *yă* est en nette régression. C'est un fait assez général, et l'on peut noter dans la langue d'autres

régressions analogues : par exemple le mot *ah* «ici» (sans mouvement), disparaît au profit de *to* «ici» (avec mouvement) qui prend le sens général de «ici» (avec ou sans mouvement). *Bŏk* devient donc le démonstratif de l'être humain quel que soit son sexe. En même temps, *bŏk* et *yă* deviennent des démonstratifs d'animaux mâles et femelles tandis que *bŏk* devient aussi le démonstratif des choses (qui n'en avaient pas). En fin de compte, *bŏk* sera un démonstratif général «ceci, celui-ci, celle-ci».

b. Les appellations usitées entre Bahnar.

Quand un Bahnar s'adresse à quelqu'un, plusieurs cas sont à considérer :

1° Si l'interlocuteur est de sa famille, il l'interpelle en utilisant l'un des mots dont j'ai donné la liste au chapitre IX, § 3 et suivants. L'emploi de *Bok* et de *Yă* quand on s'adressera à une personne bien plus âgée, ou à ses beaux-parents, restant toujours possible;

2° Si l'interlocuteur n'est pas de la famille proche et n'est pas beaucoup plus âgé de sorte que l'emploi de *Bok* ou de *Yă* n'est pas obligatoire, on utilisera l'un des termes que l'on emploierait pour s'adresser à quelqu'un de sa famille proche et qui serait approximativement du même âge. Il y a donc une espèce d'assimilation de tous les gens d'une génération (hommes et femmes qu'ils soient du village ou non) et des membres de la famille du même âge, mais sans qu'il y ait de préférence pour l'emploi de termes s'appliquant à la famille paternelle ou maternelle. L'un des emplois de mots les plus curieux est celui de *mă* dont j'ai parlé au chapitre IX, § 3, *d* et § *h* et à la fin du paragraphe 3 *b* du chapitre XI.

Quand on s'adresse à un groupe de gens connus on dit : *O' bŏl* «Eh, vous tous (qui êtes de mon groupe)». Mais il est des termes choisis que l'on emploie : *O' de mih mă, O' de duĕ yŭng* qui situent les interlocuteurs de l'un ou de l'autre sexe sans préciser justement qu'on les situe dans l'une ou l'autre des familles. Et cela devient très curieux dans les légendes où apparaît l'emploi désuet de *hadah* «ou bien (interrogatif)», et où l'on dit : *hadah met mă* «Eh vous, seriez-vous des oncles de l'une ou l'autre famille ?».

c. Adjectifs descriptifs variables suivant la dimension, etc., de la personne ou de l'objet.

Je note aussi qu'en bahnar, il existe des adjectifs descriptifs des postures ou des sensations des personnes ou des animaux. Ces adjectifs sont variables en ce sens que la dernière voyelle du mot est différente suivant que la personne ou l'être qualifié est un être vivant quelconque ou non précisé :

Un petit être vivant;
Un bel être vivant;
Un grand être vivant;
Un vieillard ou un grand personnage;
Un personnage inspirant une crainte mêlée de respect ou un être vivant inspirant de la terreur.

Voici un exemple de ces descriptifs qui ne s'accordent pas avec le sexe.
Un être vivant vu à proximité :

Quelconque	*hngol;*
Beau	*hngel;*
Grand personnage	*hngŏl;*
Inspirant de la crainte	*hngul.*

Les descriptions n'ont pas toujours les quatre formes ci-dessus.

d. Il n'y a pas en pays Bahnar de langage secret ni de mode de communication par signes.

Il n'existe pas en bahnar de mode de communication par dessins ou par signes, ni de langue secrète compréhensible pour quelques initiés seulement.

Il y a peut-être là une différence entre les Bahnar et certains groupes sedang chez qui les femmes disposeraient paraît-il d'un langage par signes. Je donne le renseignement tel qu'il m'a été transmis et sous toutes réserves car je n'ai jamais pu le vérifier. Je n'ai personnellement jamais eu l'impression que des femmes sedang aient échangé des signes. Mais cela ne prouve pas que le renseignement soit faux.

C'est une différence aussi avec les Rhade dont certains officiants, qui sont parfois des professionnels, prononcent des mots dont eux-mêmes semblent ne plus connaître le sens.

e. La politesse *phep*, *po̊ma phep*.

Tout Bahnar, quel qu'il soit, parlant à qui que ce soit, use de formes de langage dites *phep*, polies, quand il s'adresse à certains êtres ou parle d'eux. Il s'agit :

1° Des Génies et Mânes masculins ou féminins, dans une invocation par exemple sauf s'il s'agit de petits Génies nettement malveillants car dans ce cas il s'adresse au pluriel à eux tous, en groupe;

2° D'une personne plus âgée ou d'un rang social plus élevé. Les enfants usent toujours de ce *po̊ma phep* «langage poli» quand ils parlent à leurs parents.

Voici les grandes règles de ce langage poli :

1° On évite d'employer tous les mots précis relatifs aux rapports sexuels et à la satisfaction des besoins naturels; on use alors de périphrases ou de mots de substitution. On dira par exemple *moih to̊pa* : «désirer effectivement», où l'adverbe effectivement donne à la périphrase le sens de *tě* «coïter». On dira *ĕi guih* et non *ĕi ik* qui est des plus grossiers quand on parle de «faire des besoins».

2° On emploie des formules respectueuses de salutation, de remerciement et certains pronoms personnels *ih* «vous» (honorifique), *di* «lui» (très honorifique) tandis que *e* «tu», *hŏp* «il, elle», correspondent plutôt au *you* anglais. Un homme âgé, s'adressant à une princesse, lui dira, en l'appelant d'un terme honorifique : *O' tia iñ apiñ hŏt e* «Princesse, je te demande du tabac».

Il existe des appellations méprisantes, que l'on n'emploie qu'à bon escient. Et, en tous cas, on ne se désigne pas (ou du moins on ne se désigne plus) d'un «je» méprisant qui existe cependant en bahnar et dont on use parfois même quand on parle à quelqu'un de très haut placé.

3° On atténue le sens des verbes employés dans les propositions dont l'interlocuteur est le sujet, soit par l'emploi de *ngŏi* litt. «s'amuser», «se distraire», soit par une réduplication en *di*. On obtiendra ainsi des phrases des types suivants :

Ih nam tek ngŏi? : «Vous allez vendre (pour vous distraire)?»

Nang nai! : «Regardez donc (voulez-vous?)» — «Voudriez-vous jeter les yeux sur...»

f. Le langage *po̊jo̊ruh*.

Le langage poli se complète parfois du *po̊ma po̊jo̊ruh*, parler dépréciatif qui ne s'emploie que lorsqu'on parle d'une heureuse situation de fortune, d'un bonheur attendu, d'un malheur qu'on évite, en fait de tout ce qui peut attirer l'attention malveillante des Génies ou, pire encore, leur jalousie. Ce parler comporte quelques soixante mots ou périphrases tels que *xung* «la hache» qui désigne le cheval parce

que la tête de cet animal a vaguement la forme d'un fer de hache ou *hla dum* «la feuille rouge» qui désigne le bœuf, dont le pelage est le plus souvent roux.

On parlera toujours *pojoruh* quand on traite des préparatifs d'un sacrifice. Il ne faut pas, en effet, qu'un Génie compte sur ce sacrifice d'une façon absolument formelle, car des incidents peuvent survenir qui empêcheraient de le célébrer, et le Génie serait alors furieux. Il se vengerait de celui qui lui a fait une promesse et ne l'a pas tenue. Mais, par contre, au cours d'une invocation on n'usera jamais du *pojoruh*, car à ce moment-là, le Bahnar tient parole.

g. Le langage *kle*, le langage *toblo*.

C'est aussi pour ne pas susciter la jalousie des Génies ou des Mânes que l'on use (très rarement de nos jours), d'un prétendu parler secret *poma klĕ*, et d'un parler inversé *poma toblo*.

Le parler *klĕ* consiste à inverser les syllabes deux par deux. Exemple :

Bongĕ mai monam nŏ tayo? qu'il faut reconstituer comme suit :

Bongai mĕ monŏ nam tayo? : «Où va ce méchant homme?».

Quant au parler *toblo*, il consiste à utiliser systématiquement l'antiphrase mais *en employant une forme négative*. On dira : *O' bongai bĭ hăbal* : «Oh homme pas malin», ce qui signifiera exactement le contraire, on ne pourrait dire en l'occurrence : *O' bongai jodu* : «Oh imbécile!» expression qui ne peut avoir que son sens littéral.

h. Le langage *yoh*.

Le plus souvent, on se contente d'employer un parler atténué *poma yoh*, synecdoque, et l'on dira par exemple, en usant d'adjectifs tels que *yă* «petit» ou de mots tels que *găr* «graine» :

E hăm dei miñ găr : «En as-tu un grain», c'est-à-dire «en as-tu un peu?».

Hnam yă mono : «Cette petite maison», c'est-à-dire «cette maison».

C'est le parler que l'on emploie quand on s'adresse à une personne de haut rang et qu'on lui parle de ses propres biens. On ne dira pas «ma maison», mais «mon poulailler», on affirmera n'avoir à manger que des «gourdes» et des «élytres de coléoptères», etc.

i. Le langage pseudo-secret des amoureux.

Entre amoureux enfin apparaît soit l'une des inversions dont j'ai parlé plus haut, soit un parler «javanais» qui consiste à introduire *angl* entre chaque syllabe, *E nam dŏng yo?* «D'où viens-tu?» devient *Angle nanglam danglŏng anglyo?*

En conclusion, les Bahnar usent de plusieurs parlers spéciaux. Mais il n'est jamais tenu compte du sexe auquel on s'adresse et les femmes n'ont pas non plus de langage qui leur soit réservé.

§ 3. — Actes de politesse, l'hospitalité. Les obligations de l'invité. Les obligations de l'hôte.

La politesse ne se marque pas seulement dans le langage mais aussi dans les actes. Bien des formes d'entraide dont j'ai parlé aux chapitres VII et X ressortissent bien plus au *phep* qu'à une obligation formelle. Mais, en plus de ces entraides polies, il y a les actes polis. Ils s'échangent entre individus du même sexe le plus souvent, entre intimes aussi qui seuls pénètrent dans la maison, et entre amoureux

qui se rejoignent le soir dans le *hangœ*, la pièce centrale de la maison des parents de la fille.

Les femmes ne vont guère dans un autre village que si elles y ont des parents ou des alliés. D'autre part, en dehors des fêtes qui se célèbrent chez elles et auxquelles viennent les deux sexes, elles ne prennent pas part aux «repas priés» auxquels assistent des étrangers. En ces cas-là, elles mangent exceptionnellement d'un côté et les hommes de l'autre. Si l'invité est un intime, par contre, ou un pensionnaire, elles mangent avec lui (cf. chap. VII, § 5, *c*).

L'exercice de l'hospitalité entraîne des obligations de la part de l'hôte et de ses invités. S'il est seulement recommandé à l'un comme aux autres de parler et d'agir poliment, il est par contre obligatoire d'éviter un certain nombre de paroles, d'allusions et d'actes. Les conséquences en seraient graves. Je ne puis les énumérer toutes ici.

Dès qu'un *tomoi* a été accueilli dans une maison, il devient un invité. S'il vient assister à une fête, il est tenu, tout comme les gens de la famille, d'apporter une jarre d'alcool. Il doit aussi se conformer au *phep* et s'abstenir de tout acte pouvant souiller la maison. Ces souillures se réparent soit sur-le-champ soit ultérieurement. La présence de l'invité entraîne pour son hôte et pour le village de ce dernier des obligations spéciales. C'est ainsi que s'il vient à tomber malade, il faut le soigner — ce qui n'est pas général chez les Montagnards — et s'il meurt, le village doit l'enterrer, à l'écart d'ailleurs, mais sa famille devra réparer la souillure qu'a subie le village de ce fait.

L'hôte, de son côté, doit au cours de la réception offrir des aliments solides en qualité suffisante pour que les invités puissent en emporter chez eux ne serait-ce que *mià găr* «des miettes». Il offre aussi des jarres d'alcool. Les bouts de viandes que les invités emportent chez eux sont à distinguer de ceux, plus gros, que l'on répartit dans le village.

Enfin, et c'est là un détail important, l'hôte doit s'assurer qu'à leur départ ses invités sont en état de rentrer chez eux sans courir de risques. Si l'un d'eux est ivre par exemple, l'hôte est tenu de l'héberger jusqu'à ce qu'il puisse partir; mais dans ce dernier cas sa responsabilité est engagée aux termes du Coutumier, ce n'est plus simplement du *phep*.

§ 4. — La musique.

Je voudrais maintenant parler de la musique et de la récitation des légendes *hamon*, des lamentos *hmŏi*, des chants galants ou ironiques *aŋang* qui jouent un certain rôle dans la vie des Bahnar (chap. V, § 1, *a*; § 6, *e*, *in fine*).

a. L'usage des instruments de musique.

Les femmes ne jouent que de deux instruments de musique: la flûte *tolio* dont les hommes jouent d'ailleurs également et le *ding but* ou *pat pong*, instrument qui leur est réservé et que ne connaissent que les femmes bahnar de l'Ouest et les femmes sedang du Sud. Je consacre à cet instrument très spécial une annexe (voir Annexe I). Les gongs, cymbales, tam-tam, violons et guitares sont réservés aux hommes.

Je vais mentionner ici une façon très curieuse qu'ont les jeunes gens de jouer du violon *bro*.

Vers le soir, un jeune homme qui fait sa cour attache l'extrémité d'un mince fil métallique (d'ordinaire en laiton) de 20 à 30 mètres de long à la corde vibrante de son *bro* et fixe l'autre bout au pilier au-dessus duquel se trouve la chambre de la jeune fille qu'il courtise. Il s'écarte ensuite de la maison jusqu'à tendre le fil et lorsqu'il joue de son instrument il fait en même temps vibrer le pilier. La jeune fille a dès lors l'impression d'un air très doux joué tout près de sa tête.

b. Les chants *hamon*.

Les *hamon* dont j'ai déjà parlé au chapitre v, § 1, *a*, sont des légendes, des chants épiques ou des révélations. C'est à ce dernier titre que j'ai traité des *hamon* au début de ce travail. Que représente le récitant ou la récitante dont j'ai dit la posture curieuse quand il débite son *hamon*, la tête appuyée sur le seuil de la porte (qui est un objet souillé)? Serait-il le dernier acteur d'anciennes représentations? Est-il le *Kiäk* venant conter aux hommes les fastes d'autrefois? Cette hypothèse est bien séduisante, mais je me hâte de dire qu'elle n'est malheureusement basée que sur cette posture couchée des récitants, laquelle est l'inverse de celle qu'occupe le mort quand il va quitter la maison. Jamais aucun Bahnar ne m'a donné de réponse, alors qu'il en est qui ont identifié les masques avec les *Kiäk*.

c. Les chants *añong*.

Les *añong* sont des chants galants ou ironiques.

1° La grande majorité est formée par un dialogue où le chanteur dit *sotto voce* : *Kodrang khan to drakan*, « l'homme dit à la femme... » puis, *drakan tol* « la femme répond... »

Il y a aussi des *añong* où un homme s'adresse à une femme d'un bout à l'autre. Des *añong* où une femme s'adressait ainsi à un homme n'existent pas, pour autant que je sache. Cette première catégorie de *añong* est composée de chants galants où défilent toute une série de clichés sur la beauté de la femme qui répond modestement qu'elle a la peau noire, qu'elle est balafrée de saleté, semblable à un moineau, etc. Puis, l'homme exprime son désir d'épouser son interlocutrice et celle-ci répond qu'elle décevra son époux car elle n'est bonne à rien. L'homme insiste, la femme lui exprime sa crainte d'être abandonnée un jour. L'homme affirme son amour et déclare que pour épouser la femme qu'il aime il ira jusqu'à « défier » ses parents.

Voilà le thème général de ces *añong*. Le chanteur peut improviser sur ce thème, mais c'est assez rare, et le plus souvent les *añong* les mieux réussis sont répétés et enjolivés, car on y incorpore des comparaisons ou des allusions heureuses trouvées par l'un ou l'autre.

Parmi ces *añong* il en est beaucoup que tous connaissent par cœur, aussi quand l'amoureux en chante un en s'accompagnant de pizzicati sur sa guitare, en fin de phrase surtout, il arrive souvent que l'amoureuse fasse sa partie dans le *añong* qui devient alors réellement un chant dialogué.

Mais il n'y a rien de commun entre l'air d'un *añong* accompagné à la guitare ou au violon par l'homme et la psalmodie du *hamon* qui n'est jamais accompagné avec un instrument de musique.

C'est aux champs, pendant qu'ils manœuvrent les bruiteurs pour chasser les oiseaux déprédateurs, et à leur cadence, que les jeunes gens s'entraînent à devenir de bons chanteurs de *añong*.

Je relève ici dans les *añong* deux détails intéressants au point de vue ethnographique :

Il en est un où l'homme affirme qu'il épousera la jeune fille qu'il aime, même si son père, sa mère, ses oncles ou ses tantes s'y opposent. C'est là un *añong* très ancien faisant allusion à une situation périmée. Actuellement, je l'ai dit au chapitre VII, § 2, *a*, seuls les père et mère pourraient s'opposer au mariage, si tant est qu'ils le fassent.

Les *añong* ne sont pas licencieux. Voici la phrase la plus osée que j'y trouve, et elle est unique : « Ta cuisse blanche luit ; entre tes jambes il y a comme du coton cardé... je désire te séduire... ».

2° Il est aussi des *añong* louangeurs chantés, rarement d'ailleurs, lors des fêtes. C'est alors une jeune fille qui commence. D'autres se joignent à la première et elles adressent ainsi en public, aux jeunes gens de leur village, des compliments ou des brocards.

En voici un exemple caractéristique :

« Tu es étincelant et brillant comme la lune, tu es comme un soleil ardent, mon Wong chéri, je te veux capturer pour t'avoir à moi... Je veux pour t'avoir utiliser des arguments pressants. A mon goût tu es, comme la feuille de la patate, savoureux, pour ma famille tu ressembles à des feuilles de gingembre (stimulant), pour mes oncles tu ressembles à des légumes (capable de me faire vivre). Pour moi tu es une feuille brillante, et... » à ce moment-là le chœur des jeunes filles éclate, elles poursuivent, l'une après l'autre ou toutes ensemble :

« Blam est une feuille sèche (rabougri),
Nglo est une gentille petite feuille toute neuve (tout jeune et mignon),
Mân est un moineau bien dressé,
Liĕ est un gros merle,
Nih est comme du sable fin (il est insinuant),
Nun est du linge mis à sécher (il transpire trop)..., etc. »

Tous les jeunes gens du village y passent.

Il est des *añong* de cette catégorie où une bande de jeunes filles font à un jeune homme des compliments qu'aucune d'elles n'oserait lui adresser sous cette forme en tête-à-tête et surtout en public. A lui de découvrir qui est l'inspiratrice de ce compliment.

Il y a une différence essentielle entre ces *añong* chantés en public par les jeunes filles un peu pompettes et ceux qu'échangent les amoureux.

Il y a aussi parmi cette catégorie de *añong* des chants qui proclament la prestance, la valeur et aussi la richesse de certains Européens qui vécurent en pays bahnar. Certains de ces chants datent d'une cinquantaine d'années, et sont presque toujours en même temps légèrement ironiques.

3° Il est enfin une troisième catégorie de *añong* bien plus rares et en voie de disparition, c'est-à-dire qu'à ma connaissance on n'en a pas fait de nouveaux depuis bien longtemps. Ce sont ceux dans lesquels les jeunes filles, au cours d'une fête, insultent un Bahnar mort qui a trahi son village et l'a livré à l'ennemi. Je rapproche ces *añong* des *hmŏi* dont je vais parler, *infra* en *d*, et je me demande s'ils ne sont pas en fait des *hmŏi* vengeurs qui ont semblé si bien réussis que, peu à peu, on les a répétés aux fêtes, en en modifiant le rythme.

d. Les chants *hmŏi*.

Le *hmŏi*, « lamento » est récité en gémissant par les hommes et les femmes — mais surtout par les femmes — à la maison mortuaire, à l'enterrement, aux visites journalières ou mensuelles à la tombe et à la fermeture du tombeau. A cette dernière

occasion les femmes de la famille se groupent pour le réciter à l'intérieur de la tombe.

Théoriquement, le pleureur ou la pleureuse se laisse guider par son inspiration et louange les vertus, les hauts faits, etc., du mort. Cette catégorie de chants devrait donc s'enrichir continuellement. Mais en fait, on utilise tout un stock de clichés en y ajoutant parfois une ou deux allusions personnelles au mort. De tous ces *hmöi* se dégage cette crainte profonde, ce « awe » que les Bahnar ressentent à l'idée que leurs morts errent dans une région froide et sombre.

On ne connait pas les auteurs de certains *hmöi* qui sont devenus classiques et que tout le monde connait par cœur. Il en est qui sont à mon avis des poésies d'une inspiration remarquable. En voici un :

« Ce qui échoit aux autres le matin peut nous arriver quand le soleil s'incline. La fleur éclatante à l'aube se fane à la chaleur de midi. Qui semble dormir d'un bon sommeil s'est endormi du plus profond qui soit. Tel homme paraît aujourd'hui en bonne santé et demain on ne le voit plus ».

Les lamentos ne sont plus de nos jours que des expressions de regret. Quand on ne veut pas dire du bien du mort, on se tait. On a d'ailleurs l'habitude, en pays bahnar, de chanter les lamentos au mourant qui peut encore les entendre, « pour le réconforter dans la mort ».

Mais autrefois, il existait des lamentos vengeurs. Entourant la maison mortuaire les jeunes filles exhalaient la haine que le village ressentait à l'égard de certains. Un lamento de cette catégorie fut composé dans le village de Podei Pham (chez les Bahnar Tolo) à la mort de Mlö, coupable d'avoir entrainé les Tolo à s'allier aux Jărai dans un soulèvement contre les Français en 1904. Or cette affaire leur coûta bien cher. Aussi les jeunes filles s'exclamèrent-elles dans ce lamento :

« Beau mâle que tu étais, tu t'entendis avec les Jărai... Grâce aux Génies invincibles des Jărai, les fusils des Français ne devaient pas pouvoir tirer... nos alliés devaient les déborder, nos jeunets les poursuivre, courant si vite que par deux fois nous devions en suer. Nous arrivâmes en même temps que vous, les Jărai qui étiez en train de combattre sans aucune expérience. Nous n'avons même pas pu tirer alors que les balles de fusil nous atteignaient déjà. Appelez le père de Mlö, qu'il vienne nous entendre (lequel était déjà mort évidemment), qu'il vienne dans la maison commune du village. On y célèbre encore le jeune homme fort, au souffle puissant qu'était son fils... Oh! beau mâle qui viens de mourir, qu'un tigre mangeur d'hommes s'occupe de toi, toi qui viens de mourir, qu'un arbre t'écrase, qu'une balle de fusil t'atteigne, qu'un sabre jărai te pourfende! »

Il y a aussi une variété de *hmöi* satirique d'une autre inspiration dans lequel les filles, s'adressant à un avare notoire, invitent les animaux à s'occuper de son enterrement auquel elles refusent de participer.

Je ne connais pas de *hmöi* récent de cette catégorie. La seule différence entre les *hmöi* spéciaux et les *añong* dont j'ai parlé en *c, supra, in fine*, est qu'ils sont chantés sur un thème musical différent.

§ 5. — Les danses.

Je cite les danses pour mémoire, car j'ai déjà donné au chapitre VII, § 7, *e*, les détails que j'ai pu recueillir à ce sujet. Je n'ai jamais entendu dire qu'il y ait des danses en dehors des fêtes funèbres et des fêtes de guerre.

§ 6. — Les jeux.

Tous les enfants montagnards jouent, semble-t-il. Il n'y a guère qu'Antomarchi qui ait réuni chez les Rhade une documentation, hélas perdue, sur ce sujet. M. Antoine, inspecteur de l'Enseignement, m'a aidé à constituer chez les Bahnar un dossier dont j'extrais les détails suivants :

a. Les jeux d'enfants.

Les enfants bahnar aiment beaucoup les jeux : les garçons ont leur toupie (toupies qu'ils fouettent et que les Bahnar prétendent connaître depuis très longtemps), leurs cerfs-volants en feuilles de manioc, leurs échasses, leurs petits moulins à vent, leurs arcs, leurs arbalètes, leurs fusils à air, leurs raquettes, leurs volants et leurs cerceaux. Certains de ces jeux, les cerceaux notamment, ont été certainement importés par la Mission.

Les filles ont leurs poupées de feuilles grosses comme le doigt. Elles jouent avec elles à l'enterrement, ce qui m'apparaît très caractéristique étant donné le rôle qu'elles joueront à ces cérémonies, une fois devenues grandes.

Certains jeux sont interdits d'une façon permanente. Un enfant ne doit pas imiter le sacrifice du buffle, il ne doit pas jouer avec des objets réservés, seraient-ils hors d'usage, avec un pilon cassé par exemple. Il diffère en cela de l'enfant rhade qui joue avec des pilons.

D'autres jeux sont interdits pendant une période donnée. Quand on brûle l'abatis, les enfants ne doivent pas jouer avec certains fruits, ni lancer de cerf-volant, ni souffler de la trompette.

A tous les jouets fabriqués, les enfants bahnar ajoutent comme tous les enfants du monde tous les bouts de bois, cailloux, feuilles, etc., sur lesquels ils peuvent mettre la main.

b. Les jeux d'adolescents.

Les adolescents des deux sexes, les jeunes hommes seuls et parfois les adultes, jouent à certains jeux analogues à cache-cache, aux barres, etc. La lutte à main plate et l'escrime furent autrefois très pratiquées, mais comme ils provoquèrent parfois, malgré les précautions prises, la mort d'un des compétiteurs, ces sports sont tombés complètement en désuétude.

c. Il n'y a pas de jeux réservés au sexe féminin.

Les fillettes jouent entre elles à cache-cache, comme les jeunes gens et avec ou sans eux, elles jouent aussi à retrouver une veste (*ao*) cachée, en se guidant sur les cris d'approbation des spectateurs. Elles ont aussi un jeu rappelant les « billes à la raie » où elles utilisent un marron placé en équilibre sur le pied.

d. Le jeu mixte *dru dra*.

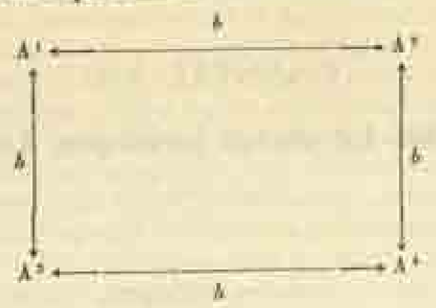
Il n'est pas de jeu qui soit réservé au sexe féminin.

Il existe un jeu, le *dru dra*, pratiqué par les hommes et les femmes à la fois s'ils le veulent et que je vais décrire en détail, car il sort de l'ordinaire.

Les joueurs et les joueuses se divisent en deux camps A et B composés indifféremment d'hommes et de femmes, quatre personnes par camp. Il y a un arbitre.

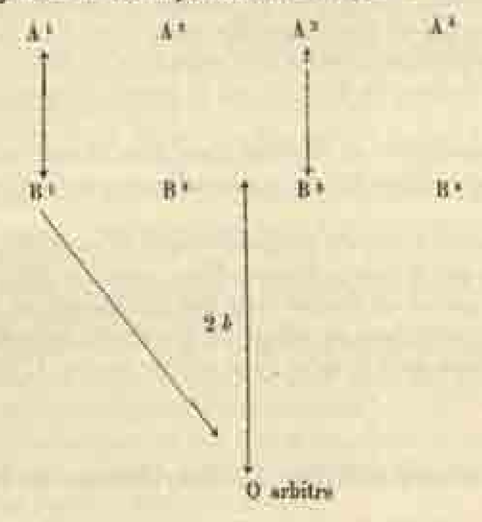
Le jeu se joue en deux temps.

Premier temps. — Les joueurs du camp A se mettent en A¹, A², A³, A⁴, tenant à la main quatre bambous *b* qui forment une enceinte.



Les quatre joueurs du camp B sont à l'extérieur et essaient de pénétrer dans le carré sans être touchés par les bambous manœuvrés de haut en bas par les joueurs du camp A. Si l'un des joueurs B y réussit, les trois autres entrent aussi, puis essaient de sortir. Si, ce faisant l'un des joueurs B est touché par l'un des bambous, un point est perdu par le camp B qui remplace A. Ce premier temps se joue en 8 fois, 4 tentatives de chacun des camps pour entrer dans le carré et en sortir. L'arbitre annonce alors le camp provisoirement gagnant.

Deuxième temps. — Si on admet que A est jusqu'ici le gagnant, les joueurs se placent de la façon indiquée ci-dessous : ceux du camp B se placent sur une ligne parallèle à celle qu'occupent les joueurs A éloignés d'eux de la distance AB égale à la longueur des bambous utilisés pendant le premier temps du jeu. L'arbitre se place en O à une distance double et, au signal qu'il donne, chacun des joueurs A tente d'attraper le joueur B correspondant avant que celui-ci ait rejoint l'arbitre.



On fait alors le décompte total des points et on désigne le camp gagnant.

e. Autres jeux.

Il y a de nombreux autres jeux chez les Bahnar. Ce sont les garçons qui jouent le plus fréquemment et surtout entre eux. Tout le monde joue en public, mais il n'y a pas de jeux systématiquement organisés lors des fêtes. Et si les femmes et les filles se joignent parfois à ces jeux, il n'en est point qui leur soient réservés, ni qui leur soient rituellement interdits.

CHAPITRE XIII

Le conflit. Le statut juridique. La guerre

---

§ 1. — Principes.

a. Le préjudice et les réparations qu'il entraîne.

J'ai dit que le Bahnar était « libre » sous réserve de ne pas nuire à la personne ou aux biens d'autrui. Tout Bahnar qui subit un préjudice par la faute d'autrui a droit à une *réparation* qui se présente sous un double aspect :

1° S'il a été lésé matériellement dans sa personne ou dans ses biens, il a droit à une réparation matérielle qui se présente sous forme d'indemnité. Tout préjudice de cet ordre le compromettant aussi, *ipso facto*, aux yeux des Génies, il doit en outre offrir un sacrifice, les frais de ce sacrifice incombant bien entendu à celui qui lui a porté tort;

2° S'il a été lésé dans son honneur ou s'il se trouve souillé par le fait d'autrui, il a droit à être remboursé des frais de la cérémonie qu'il lui faudra célébrer, mais à cela seulement.

Voilà le grand principe du coutumier bahnar, intégralement respecté à ce jour et d'où il résulte que nul ne peut s'enrichir qui n'a pas subi de préjudice matériel. Ce principe ne me semble pas observé avec autant de rigueur dans les autres tribus. Mais les Jaraï et les Sedang du Kontum ont le même coutumier, à quelques détails près.

Les réparations matérielles et rituelles dues dans chaque cas sont approximativement fixées par la tradition et une jurisprudence qui s'y ajoute depuis quarante ans environ.

L'occupation française a étendu progressivement la zone dans laquelle les préjudices étaient réparés par la voie judiciaire. Mais, jusqu'en 1890 environ, dans tout le pays de Kontum, quand un Bahnar était lésé par quelqu'un n'habitant pas dans son village ou à la rigueur dans un village où il avait des appuis (famille ou allié), il ne pouvait avoir recours qu'à la force pour se faire justice. C'était donc la guerre à brève échéance.

§ 2. — L'affaire *tơdrông*. La distribution de la justice.

a. L'affaire. L'existence du préjudice; la preuve; les formalités. L'individu qui est un danger pour le groupe. La prison.

Une affaire *tơdrông*, de quelque nature et de quelque importance qu'elle soit, sans distinction entre l'affaire civile et l'affaire pénale, est donc essentiellement privée. Il y a un ou plusieurs offenseurs, un ou plusieurs offensés, chacun des premiers devant réparation à chacun des autres. L'affaire, en principe, n'intéresse personne d'autre.

L'existence du préjudice est établie par la preuve, l'aveu, ou les témoignages. Parmi les preuves il faut signaler l'accomplissement public de certaines formalités accompagnées parfois de gestes qui revêtent en pays bahnar une très grande importance. Je ne puis les énumérer tous, mais dans le corps de ce travail, j'ai parlé, par exemple, des formalités auxquelles se soumettent les jeunes mariés. Il en est beaucoup d'autres : briser les bouts de bois qui ont servi à calculer un prix d'achat constitue l'acceptation du prix; boire en commun à la jarre lors de la conclusion d'une transaction constitue aussi une acceptation. Bref, il existe toute une série de gestes qui font que des contrats oraux de tout genre (mariage, vente, prêt, etc.) sont conclus, *tơgrơp*. J'ai mentionné aussi qu'en certains cas, très importants, les déclarations devaient être faites «à la face du village». Dans ce pays de tradition orale, de multiples précautions sont prises pour que des preuves de chaque événement important subsistent.

Il est des cas où le Bahnar lésé ne peut faire valoir lui-même ses droits : homicide, vol commis au préjudice d'une personne absente par exemple. C'est alors au conjoint, à ses parents ou à ses proches qu'il appartient de déposer une plainte.

Il en est d'autres où le coupable présumé a disparu. Il appartient traditionnellement à sa famille proche de le rechercher. De nos jours, bien entendu, les autorités s'y sont substituées.

L'existence d'un préjudice souille en outre, la plupart du temps, certains lieux et certaines personnes. Celles-ci sont habilitées à porter plainte et elles sont considérées comme intéressées dans l'affaire, mais seulement en ce qui concerne la réparation rituelle qui leur est due. Une affaire peut donc être évoquée au Tribunal sous l'un de ses aspects seulement, et n'être au fond pas réglée.

Mais, quand un individu a troublé à plusieurs reprises «l'harmonie» du groupe par exemple par des vols répétés, quand il a commis un «grand crime» (homicide, inceste, etc.), il devient un danger pour tous du point de vue rituel. Le groupe qui, d'une manière générale se désintéresse d'une affaire, n'adopte plus alors la même attitude. Dans ces cas-là, le coupable était autrefois, pour le moins, éloigné du village et condamné à payer une indemnité et une réparation rituelle si élevées qu'il était contraint de se faire *dik*. Dans les cas les plus graves il était banni ou vendu aux Laotiens.

C'est ainsi que la peine de prison s'est introduite en pays bahnar. Elle est infligée, rarement d'ailleurs, en sus des réparations dues, et sans se confondre avec elles, pour les trois motifs principaux suivants :

1° Le crime est tellement grand que le coupable est considéré, du point de vue rituel, comme un danger pour son village.

Les Bahnar n'infligeant pas la peine de mort, l'envoi au bagne a constitué, dans certains cas excessivement rares, la peine la plus grave infligée par le tribunal de Kontum et correspond ainsi à l'ancien bannissement;

2° Le délit commis n'est pas en soi très grave, mais le coupable ayant déjà à diverses reprises commis d'autres méfaits (autrement dit, il s'agit d'un récidiviste), il est gardé en prison pendant quelques temps;

3° Enfin, depuis quelques années, cette notion a été étendue par le Tribunal. Quand il est avéré que dans certaines familles proches (*kơtum gel*) ou dans certains villages il est commis régulièrement des délits de même nature (en l'espèce des vols de bétail), les auteurs de ces délits appartenant à ces villages, à ces *kơtum gel* sont punis d'une peine de prison. Dans ces deux derniers cas seulement, la prison est toujours un châtiment, dans le premier c'est parfois une précaution prise par le village (remplaçant l'éloignement du coupable).

C'est ainsi que le coutumier bahnar s'oriente vers la notion de droit public.

b. Les tribunaux actuels.

Très fréquemment, et dans la plupart des cas sans gravité, il y a règlement du différend par entente à l'amiable ou par arbitrage, l'arbitre étant l'un des anciens du village. Jusqu'à l'installation d · l'autorité française, la justice était rendue dans les autres cas par les anciens du village, et j'ai donné au chapitre x, § 4, une idée des difficultés auxquelles ils avaient à faire face.

Depuis une cinquantaine d'années (1893), des textes ont organisé la justice en pays bahnar, rendue à deux degrés par des fonctionnaires français assistés de juges bahnar connaissant la coutume. Ce faisant, les Français ont systématisé ce qui existait déjà en principe. La justice est toujours rendue par des Bahnar, la présence d'un fonctionnaire français étant destinée à éviter qu'elle le soit dans des conditions irrégulières. Le rôle de ce fonctionnaire est très délicat quand, par exemple, une plainte est déposée contre un magicien maléficient. Et il est cependant intéressant de constater que des affaires de cette nature soient soumises par des Bahnar au Tribunal, et non plus réglées dans les villages. C'est là une preuve de confiance envers nous qu'il est bon de noter.

c. La justice dans les autres tribus et provinces.

Je ne puis parler ici de l'organisation de la justice en pays montagnard. Il n'est pas de point sur lequel la situation soit aussi diverse et nous ne connaissons actuellement encore que peu de coutumiers. La justice est rendue dans chaque province dans des conditions et suivant des règles totalement différentes, en application de textes particuliers pris pour chacune d'elle ou presque. Il n'y a donc pas de comparaison possible pour le moment.

§ 3. — La réparation du dommage causé. La responsabilité.

Je ne puis traiter dans ce travail que des grands principes du coutumier. Après avoir parlé du préjudice et de l'affaire à laquelle il donne lieu, je vais parler de la réparation effective de ce préjudice et de la recherche du responsable.

a. La responsabilité rituelle égale pour tous. Abus existants et corrections qui y ont été apportées.

Toutes choses égales d'ailleurs, la responsabilité rituelle reste la même quels que soient le rang social, l'âge, le sexe, etc., de l'offenseur et de l'offensé. Le coutumier est formel sur ce point. Il n'est pas tenu compte non plus de la volonté de nuire. La réparation rituelle est la même en cas d'homicide involontaire et de meurtre, par exemple. Ceci est conforme à la croyance bahnar. Cette réparation doit satisfaire les Génies qui, eux, ne tiennent compte d'aucune de ces contingences.

La réparation doit être demandée dans les détails les plus brefs et doit correspondre au préjudice rituel réel, mais non à ses conséquences.

C'est ainsi que si Mlon attache un buffle à la maison de Gluih, celui-ci se trouve rituellement lésé car Mlon en attachant sa bête a promis un sacrifice aux Génies au nom de Gluih. Mais Gluih n'a pas le droit d'attendre que l'un de ses petits-neveux se casse la jambe quelques années plus tard pour venir exposer au Tribunal ce qui suit : « Mon petit-neveu s'est cassé la jambe. Il appartient à son père de demander une indemnité à l'auteur responsable de l'accident s'il y en a un. Ce n'est pas mon affaire. Mais si mon petit-neveu a eu cet accident, c'est parce que les Génies en

veulent à ma famille, et cela date du jour où Mlon a attaché sa bête à un poteau de ma maison».

Un tel chantage était très courant autrefois, chacun faisant provision de griefs à exploiter au maximum au moment opportun. Actuellement, dans un tel cas, les juges bahnar déclarent : «Il n'y a pas d'affaire entre Gluih et Mlon. En ne demandant pas, en son temps, réparation à Mlon, Gluih l'a exempté du payement des frais qui lui incombaient. S'il estime maintenant que son neveu a eu un accident parce que lui, Gluih, a été «compromis» : c'est à ce dernier qu'il appartient en tout état de cause de se libérer, à ses frais, envers les Génies. Si Gluih n'a pas encore réparé, cela le regarde et si cette abstention est à l'origine de l'accident de son petit-neveu, le père de celui-ci peut attaquer Gluih.

Je cite cet exemple pour montrer comment une très vieille coutume juridique peut être amputée des procédés abusifs qui en faussaient l'application.

La réparation rituelle consiste en un repas : un poulet un cochon, un buffle ou plus, suivant la gravité du cas, payé par le coupable, sacrifié et consommé en commun par les deux parties et leurs invités éventuels. Le coupable n'intervient pas dans la célébration du sacrifice.

Actuellement, quand un catholique est en cause, la réparation rituelle prend le nom de «réparation morale» qui sous ce nom lui est accordée. Les principes du coutumier ne sont pas faussés, en ce sens qu'une réparation morale consiste en un repas analogue à celui dont je viens de parler, mais qui n'est pas précédé d'un sacrifice. En aucun cas la réparation rituelle due à un non-catholique n'est remplacée par l'indemnité que l'on allouerait à un catholique ayant subi un préjudice analogue.

b. Cas où une indemnité est due. Son règlement.

L'indemnité éventuellement due est payée selon des principes tout à fait différents.

Il y a droit à indemnité quand la personne a été matériellement lésée : homicide, blessure, impotence plus ou moins grave résultant d'accident, etc., adultère, mais non insulte par exemple ; quand ses biens ont été atteints, volés, détériorés, momentanément empruntés sans l'autorisation du propriétaire, etc. L'indemnité est fixée en tenant compte de la perte réelle subie et du dédommagement dû. Elle n'est donc pas un simple remplacement mais constitue des dommages-intérêts. Cette indemnité se trouve augmentée quand il y a eu intention de nuire. Mais toutes choses égales d'ailleurs, la valeur d'une indemnité — de même que la réparation rituelle —, est indépendante du sexe de la personne à laquelle elle est due, ainsi que de sa situation sociale : personne libre, *dik*, riche, pauvre, ancien ou non (voir *infra*, *d* et § 4, *c*).

c. Les responsabilités encourues du fait de personnes que l'on a sous sa garde et dont on est responsable.

Que se passe-t-il quand le responsable ne peut pas s'acquitter ? Que devient en droit cette responsabilité de la famille ou de la maisonnée qui existe chez les Bahnar envers les Génies ?

1° Chacun est matériellement responsable des dommages matériels commis par lui-même, ses animaux ou ce qui lui appartient, comme il est rituellement responsable des dommages rituels commis dans les mêmes conditions.

La responsabilité matérielle cesse quand il y a cas fortuit, cas de force majeure, prêt ou location (mais non mise en dépôt), tandis que la responsabilité rituelle ne cesse que lorsqu'il y a prêt ou location.

2° Chacun est responsable des préjudices causés par les personnes dont il répond dans les conditions suivantes :

a. Les père et mère (ou le tuteur) sont responsables, à tous les points de vue, des délits commis par leurs enfants mineurs. Cette responsabilité va très loin : si un bébé est allaité par une nourrice qui tombe malade, le père du bébé sera tenu pour responsable. C'est son fils qui en tétant a rendu cette femme malade. L'inverse est également vrai ;

b. Le mari est responsable des réparations de toutes sortes dues par sa femme quand elle ne peut les prélever sur ses biens propres ou sur sa part des biens communs ;

c. La femme est responsable des réparations dues par son mari dans les mêmes circonstances ;

d. La famille proche se substitue au ménage quand celui-ci ne peut pas payer les réparations dues, dans les conditions indiquées au chapitre IX, § 5 ;

e. Le patron est responsable des réparations de tout ordre dues par ses serviteurs *dam* et ses *dik* pour un délit qu'ils ont commis. Il est également responsable quand des réparations de cet ordre sont dues par les gens qu'il emploie quand ceux-ci agissent à son service;

f. Il est enfin des responsabilités spéciales, professionnelles et autres dont il a déjà été parlé.

d. Le prononcé des peines, les circonstances aggravantes et atténuantes.

Le règlement d'une affaire comporte un prononcé des peines. La peine de prison se situe tout à fait à part (cf. § 2, *a*) et ne peut être purgée que par le coupable lui-même.

L'application des autres peines n'admet pas le sursis : un sursis dans le règlement des réparations serait inconcevable.

Mais, et ceci constitue parfois une modification relativement récente du coutumier sur certains points, il peut y avoir application de circonstances aggravantes ou atténuantes.

Les peines ne sont jamais solidaires et quand il y a plusieurs complices on tient compte du partage des responsabilités dans les conditions ci-dessous :

1° Il y a circonstances aggravantes, c'est-à-dire augmentation de la part des réparations dues par les coupables suivants :

Les chefs et les fonctionnaires (selon leur rang).

Les instigateurs et les organisateurs, même s'ils ne prennent pas part à l'exécution du délit. Ce point apparaissait d'ailleurs déjà dans l'ancien coutumier.

Tous les exécutants quand il y a eu préméditation ;

Les père, mère ou tuteur commettant un délit avec leurs enfants ou pupilles ;

Les patrons commettant un délit avec leurs serviteurs ou leurs *dik*.

Les récidivistes et les gens connus pour leur mauvaise conduite.

2° Il y a application de circonstances atténuantes pour celui des coupables qui fait des révélations ou dénonce ses complices ; ceci apparaissait déjà dans l'ancien coutumier.

Le coupable infirme.

Le coupable qui dépasse la hauteur du sein de sa mère, mais ne cultive pas encore son champ.

3° Doubles circonstances atténuantes sont accordées :

Au coupable qui appartient à cette catégorie et a commis le délit avec son père, sa mère ou son tuteur.

4° Le petit enfant qui n'atteint pas la hauteur du sein de sa mère ainsi que le débile mental, car on considère qu'ils ont agi sans discernement. ils ne sont par conséquent pas inculpés.

§ 4. — Conclusions de ce chapitre.

Les différends et les délits sont donc des affaires qui se règlent entre un plaignant et un défenseur ou un accusé. L'affaire est close quand les réparations dues ont été réglées.

Le groupe n'intervient que dans certains cas très spéciaux.

a. Il n'y a pas de différence essentielle entre la situation juridique de l'homme et celle de la femme.

Le coutumier ne fait aucune distinction entre l'homme et la femme. Celle-ci jouit de tous ses droits civils et elle est responsable au même titre que l'homme. Son témoignage, ses aveux, etc., sont acceptés au même titre que ceux des hommes. La femme mariée n'a pas besoin de l'autorisation de son mari pour agir en justice à quelque titre que ce soit, elle n'a besoin de l'autorisation d'aucun membre de sa famille pour porter plainte contre son mari. Les droits aux réparations de la femme et de l'homme sont égaux. Il n'y a pas dans le coutumier bahnar de lois tenant compte — comme dans le coutumier rhade — de ce que la situation de certaines femmes peut être particulière. Il ne peut y avoir, par exemple, chez les Bahnar de femme épouse d'un enfant très jeune et autorisée de ce fait à avoir un amant. On n'y excuse pas non plus en certains cas la femme adultère comme chez les Stieng.

Je vais plus loin : pour prouver le bien-fondé d'une accusation, on pouvait opposer il y a peu de temps encore plaignant et accusé dans une épreuve judiciaire. On avait soin alors de faire remplacer l'un d'eux si ses forces étaient nettement déficientes. L'aspect sportif que l'épreuve judiciaire avait revêtu chez certains Montagnards et dont j'ai eu diverses preuves constitue une évolution fort curieuse. Or rien n'empêchait une femme de demander que l'on ait recours à une épreuve judiciaire telle que celle de la plongée, et en ce cas, on lui opposait logiquement une autre femme. Le cas s'est encore produit vers 1912.

b. Situation particulière exceptionnelle de la femme.

Le coutumier prévoit évidemment certaines situations particulières où peuvent se trouver les femmes. Ce sont les suivantes :

1° Le viol d'une femme ou d'une jeune fille est pratiquement considéré chez les Bahnar comme un cas particulier de coups et blessures, sans grosse gravité. La tentative de viol n'est qu'une insulte. Le viol suivi d'une proposition de mariage n'est considéré que comme une mauvaise plaisanterie. Il y a peu d'années encore, le viol d'un enfant suivi de fiançailles était pardonné chez les Rongao ;

2° Quand autrefois un Bahnar désespérait d'obtenir justice de ses anciens, il lui arrivait de se suicider et celui qui était cause de ce suicide avait une vilaine affaire sur les bras. Ce chantage au suicide était surtout courant chez les femmes et ceci reste vrai chez bien des Montagnards, notamment chez les Koho. Aujourd'hui encore, une femme nerveuse, insultée, a parfois tendance à attenter à sa vie. Or, depuis longtemps, les indemnités accordées allaient en diminuant et étaient même parfois refusées par le Tribunal, quand en 1936 il fût décidé de mettre sur pied les paragraphes du coutumier relatifs au suicide.

Juges et chefs Bahnar consultés alors furent tous d'accord pour demander que dorénavant le suicide de l'homme n'entraîne aucune affaire. Le suicide de l'enfant qui n'a pas l'âge de cultiver un champ, celui du malade ou du faible d'esprit pourrait être imputé à celui qui, en l'opprimant *bogâm*, a pu le pousser au suicide. Les parents de la jeune fille qui se suicide parce que son amant l'a délaissée ou lui a causé un préjudice important pourraient aussi porter plainte. Mais si une femme mariée se tue, son suicide ne donne lieu à aucune action en justice, car « elle connaît la vie ».

c. Situation particulière exceptionnelle des chefs et des fonctionnaires.

J'insiste enfin, en terminant cette trop brève étude des principes du coutumier bahnar, sur le fait que tout Bahnar qui remplit des fonctions publiques se trouve dans une situation spéciale. La responsabilité matérielle des chefs : anciens de villages, chefs de *toring*, etc., est aggravée en toutes circonstances. Celle des fonctionnaires : agents de travaux publics, instituteurs, etc., l'est quand ils sont en fonctions (cf. *supra*, § 3, *d*, 1°). Il y a aussi des délits qui ne sont commis que par les chefs et les fonctionnaires : abus de pouvoir, concussion, ou envers eux : refus d'obéissance, tentative de corruption.

Mais dès que dans une affaire n'intervient plus la situation du chef ou du fonctionnaire, celle-ci se juge comme à l'ordinaire, contrairement à ce qui se passe chez les Rhade, par exemple. Le Bahnar volé aura droit à la même indemnité et à la même réparation qu'il soit chef ou qu'il soit *dik*.

§ 5. — La guerre.

Tout ce que je viens de dire se rapporte au règlement pacifique des affaires, et je le précise encore, au règlement tel qu'il est pratiqué de nos jours. Sous sa forme actuelle, le coutumier a évolué et, en outre, a été modifié dans certains détails par les autorités françaises. Celles-ci ont notamment supprimé l'ancienne coutume : *todrong hu ko lele ko ôm*, « une affaire ne saurait pourrir, ne saurait être prescrite ».

a. Impossibilité pratique de faire régler autrefois par la voie juridique une affaire hors du village. Le *dô*.

Il y a quelques dizaines d'années encore, un Bahnar qui avait une affaire hors de son village pouvait la faire régler par des parents ou des alliés. Ce mode de règlement n'était pas exceptionnel. On transigeait quand l'affaire n'était pas importante et on essayait de transiger quand on ne disposait pas d'appuis.

Mais quand on se sentait fort, au contraire, on se faisait justice soi-même, parfois après plusieurs années *todrong hu ko lele ko ôm*. Aidé d'amis, de parents ou d'alliés, on allait récupérer par la force ce que l'on estimait son dû, et on comptait largement. Mais bien souvent on avait affaire à trop forte partie, aussi choisissait-on un village quelconque ne se tenant évidemment pas sur ses gardes, où l'on allait se rembourser en laissant aux gens pillés le soin de se dédommager à leur tour sur le vrai responsable... ou sur d'autres encore. C'est le fameux *dô* des Bahnar et des Sedang, la coutume ou mieux l'abus coutumier qui provoquait de ces guerres incessantes en pays bahnar et sedang (chap. II, § 1, *h*).

Par guerre, il faut entendre par conséquent des guérillas sans fin de partisans plus ou moins nombreux, plus ou moins actifs, se transmettant une querelle de père en fils, guérillas s'amplifiant et mettant en guerre des vingtaines de villages ;

puis diminuant momentanément à la suite d'alliances, ces *sdp* que des villages respectaient pendant plusieurs années.

Dans tous les champs, les hommes armés devaient protéger leurs femmes au travail, les récoltes non surveillées s'amenuisaient, c'était la famine.

b. Le rôle des vieillards et des femmes en temps de guerre.

Le rôle des vieillards est important en temps de guerre. Ce sont en effet les anciens qui sont les stratèges, s'ils ne vont plus au combat. J'ai pu en avoir l'assurance en 1939, quand trois villages du Dak Po-ne (Bahnar Bo-nom du Nord-Est de Kontum) se sont momentanément soulevés. L'enquête qui suivit permit de préciser que les anciens assemblés avaient bien décidé, non seulement le soulèvement, mais aussi les modalités de l'attaque du poste de la région. Les *todam bluh*, parfois nommés — improprement d'ailleurs — chefs de guerre, n'avaient eu qu'à exécuter les ordres de leurs anciens.

Les femmes ne participent pas effectivement au combat. D'ailleurs une femme qui trouve un *domong blah*, un objet-signe d'une alliance avec les Génies de la guerre, s'en défait au profit de son mari ou de son amant qui attendra le songe de confirmation et c'est en son propre nom qu'il conclura l'alliance.

Mais la femme ne peut se désintéresser de la guerre. D'ailleurs, quand les hommes sont absents, c'est sur les femmes que retombent tous les travaux, et elles s'en acquittent de leur mieux. Elles ne partent évidemment pas en expédition, mais elles participent à la mise en défense du village : par exemple, elles taillent et piquent en terre les lancettes de défense. Elles ravitaillent les défenseurs et, dans certains cas (ceci arriva chez les Sedang Gung Nuer du Nord en 1935) elles aident à la défense en lançant des pierres par dessus la barricade.

Les Montagnards en guerre n'ont jamais convoité de conquêtes territoriales, et ne désiraient que du butin : femmes et enfants, hommes, bétail, jarres, etc. Chacun vendait ses prises dans d'autres tribus. Il n'y avait pas d'échange de prisonniers.

C'est alors que les *Ponong* voyant arriver des Bahnar leur amenant des captifs pouvaient s'exclamer : « Ah! les beaux buffles que vous nous amenez là! » Ils les achetaient, les attachaient au poteau, les immolaient et les mangeaient. Quant aux jeunes et jolies filles, elles étaient captives *mona*, et non *dik* : leurs maîtres pouvaient donc coucher avec elles.

CHAPITRE XIV

Les Bahnar qui échappent aux règles

Les Montagnards s'écartent encore peu de chez eux; mais les tribus voisinent et partout le voyageur doit toujours se soumettre aux coutumes locales qu'il connaît d'ailleurs. La supériorité du Laotien sur le Viêtnamien en région de Kontum a toujours été de se soumettre aux usages locaux, en apparence tout au moins. Il n'a pas moins brimé les Montagnards que ses autres voisins, mais il l'a fait sans y provoquer de ressentiments profonds.

J'ai cru, jusqu'à 1938, qu'il n'était pas possible qu'un Bahnar puisse échapper à l'ensemble des règles dont je viens de tenter d'exposer l'essentiel, mais il y a pourtant des exceptions. Elles sont évidemment très rares et en deux ans je n'ai eu connaissance que des cas suivants. Il s'agit de gens qui peuvent violer librement des règles que jusque-là on pouvait croire observées par tous.

Voici mes notes à ce sujet.

a. Les hommes.

1° Le nommé Buč de Kon Brung Klah (village bahnar bonom près de Pơlei Bong Mohr) est un homme jeune, absolument imberbe. Il porte le pagne comme un homme, mais il habite chez ses parents. Buč n'est pas allé à la maison commune quand il a été d'âge à cultiver un champ et il ne s'est pas marié. Il fait tous les travaux de femmes et rien que ceux-là : il tisse, va chercher le bois et fait la cuisine;

2° Le nommé Bying de Pơlei Adroč (groupe des Kon Jiri, Bahnar à l'Est de Kontum) mène exactement la même vie que Buč mais il s'habille en femme. Bying a accepté de se laisser mensurer, photographier et examiner par le Dr Bouillerce. Voici la fiche que ce dernier a établie :

Le sujet se laisse facilement examiner et interroger. Dès l'âge de six ou sept ans il aurait rêvé d'être habillé en femme et depuis lors a toujours conservé cette tenue. Lorsqu'il fut adulte il essaya à diverses reprises d'avoir des rapports sexuels, mais jamais sa verge ne présenta la moindre érection et il n'eut aucun écoulement de sperme. L'examen clinique révèle que :

L'homme est normalement développé. Ses organes sexuels sont normaux, la verge et les testicules de dimensions normales. Les poils de la région pubienne sont peu abondants. Pas de séquelle d'organe sexuel féminin. Seins normaux. Aucun type de féminisme, sauf l'aspect général du visage et le timbre de la voix.

En résumé, Bying est un individu du sexe masculin normalement constitué, présentant toutefois un faciès et un timbre de voix se rapprochant plus du sexe féminin que du sexe masculin.

Kontum, le 7 avril 1939,
BOUILLERCE.

3° Le Dr Lieurade a vu en 1936 à Pơlei Khok (région Halang, à l'Ouest de Kontum) un homme dont il ne releva pas le nom qui était habillé en femme et vivait en femme;

4° Le sous-inspecteur de la Garde indochinoise Maulini vit en 1932 à Dak Kon Tih (région sedang) un homme habillé en femme et vivant en femme. Sa verge était minuscule et son faciès nettement féminin. Je n'ai pu le voir car il était mort en 1936.

Interrogés, divers enquêteurs m'ont précisé que ces hommes-femmes étaient très rares, mais qu'on en pouvait rencontrer chez les Bahnar, les Jàrai et les Sedang. Bien que personne n'en ait encore parlé jusqu'ici, il est probable qu'il y en a dans les différentes régions habitées par les Montagnards.

Ces hommes ne seraient pas systématiquement des impuissants, mais ils s'abstiennent toujours d'avoir des rapports sexuels et ils ne se marient pas. Ils ne s'habillent pas tous en femmes. C'est au cours d'un songe qu'ils ont eu étant enfant qu'il leur a été révélé qu'ils appartenaient au sexe féminin.

Aucun d'eux n'est inquiété ou brimé par quiconque et ils ne sont l'objet d'aucune taquinerie ou agacerie.

b. Les femmes.

J'ai voulu savoir s'il existait encore d'autres cas exceptionnels :

1° Il me fut alors signalé qu'une femme nommée Thim de Podei Bong Mohr (Bahnar Bonom) morte en 1938 ne se maria jamais mais eut des rapports sexuels normaux avec des hommes. Elle s'habillait en femme mais travailla toute sa vie comme un homme. Elle n'alla cependant pas coucher à la maison commune quand elle fut adolescente.

2° Une femme, dont on ne put me donner le nom, de Kon Tobreng (Sedang Todra) fut autorisée à avoir quatre maris à la fois. Trois d'entre eux vivaient avec elle en 1939. Mais les circonstances m'empêchèrent alors de faire une enquête je dus me contenter de ce renseignement fragmentaire.

CONCLUSIONS

Je crois pouvoir conclure que pour le Bahnar il n'y a ni chez les Génies ou les Mânes, ni chez les humains, de sexe mineur. Le ménage est la seule cellule sociale qui soit vraiment «consistante», et les groupes plus importants (grande famille, famille proche) lui abandonnent progressivement leurs prérogatives, tandis que les activités masculines et féminines deviennent de moins en moins nettes.

Les quelque vingt tribus montagnardes peuplant le Sud de la Chaîne Annamitique ont des croyances et une organisation sociale analogues, mais elles ont diversement et inégalement évolué. Seules, des études en profondeur des plus typiques d'entre elles permettront, après les avoir situées, d'énoncer les règles qui leur sont communes.

La tribu bahnar du Kontum d'environ 110.000 individus qui constitue un pôle d'attirance pour les Jàrai du Nord et les Sedang du Sud, ses voisins immédiats, est intéressante car, d'après les observations malheureusement bien peu systématiques qui ont déjà été faites dans le haut pays, elle semble devoir être classée à part.

Au point de vue religieux d'abord : les Bahnar font plus que tous les autres Montagnards la distinction formelle entre les Génies et les Mânes et ils en assurent le culte d'une manière un peu différente. Mais les hommes et les femmes bahnar tenus également pour responsables, et dans les mêmes conditions, de l'«harmonie du pays», sacrifient aux Génies et aux Mânes masculins et féminins. Il n'y a pas chez les Bahnar de sexe mineur.

Même constatation dans la coutume juridique : les droits, les devoirs, la nature et l'étendue de la responsabilité de l'homme et de la femme sont égaux. Dans cette tribu, tout entière issue d'un même clan jàrai, on est libre de se marier avec qui on veut, Bahnar ou non. Il n'existe aucune union préférentielle. Les mariages entre proches parents seuls sont prohibés et quelques rares cérémonies subsistantes permettent de croire que cet état de choses est le résultat d'une évolution des coutumes bahnar.

Le seul groupement territorial organisé de la tribu est le *toring*, territoire où les droits d'occupation des terres, de chasse, de pêche, sont réservés exclusivement à ses habitants qui, eux aussi, sont des *toring* s'opposant à tous les autres, Bahnar ou non, lesquels sont les *tomoi*, sans droit aucun dans les *toring* d'autrui. Les Bahnar sont répartis en villages, éparpillement des anciens villages d'autrefois à chacun desquels correspondait un *toring*. Dans chaque village il y a un conseil des anciens, seule autorité réelle existant à ce jour dans la tribu qui est sans chefs depuis un siècle au moins et où les sous-tribus ne sont plus que des groupes non organisés différant les uns des autres par des nuances de langage et des détails de coutumes.

L'autorité, les prérogatives et les responsabilités du chef de famille sont de nos jours exercées par le ménage qui bâtit sa propre maison et cultive son propre champ. Le maître et la maîtresse de maison célèbrent toutes les cérémonies familiales et agraires. Il n'existe pas de biens familiaux sous aucune forme, mais des biens individuels ou appartenant au ménage, chacun des conjoints étant responsable des dettes de l'autre et pouvant se ruiner lui et ses enfants, sans que nul puisse s'y opposer. La famille proche — la seule qui compte encore — n'intervient que dans des circonstances de plus en plus rares et s'abstient de plus en plus de le faire même uand elle y est autorisée par la coutume actuelle.

La répartition des activités entre les hommes et les femmes devient elle aussi de moins en moins formelle. L'âge, des circonstances momentanées, le caprice même, tout est prétexte à des dérogations de plus en plus fréquentes.

Bref, toute une série d'observations faites chez les Bahnar nous forcent à les classer à part des autres Montagnards à tous les points de vue. L'homme, la femme, le ménage, affirment leur individualité à l'égard de tous les groupes supérieurs qui abandonnent progressivement leurs prérogatives à ceux-ci et au village, tandis qu'entre les individus, les villages, les voisins, les *toring* et les *tomoi* se créent aussi des liens d'« alliance » qui s'avèrent parfois aussi puissants dans leurs effets que les anciens liens familiaux.

ANNEXE

L'instrument de musique *ding but*

J'ai eu l'occasion de signaler l'existence de ce curieux instrument de musique à M. de Gironcourt qui l'a déjà sommairement décrit dans le *Bulletin des Études*

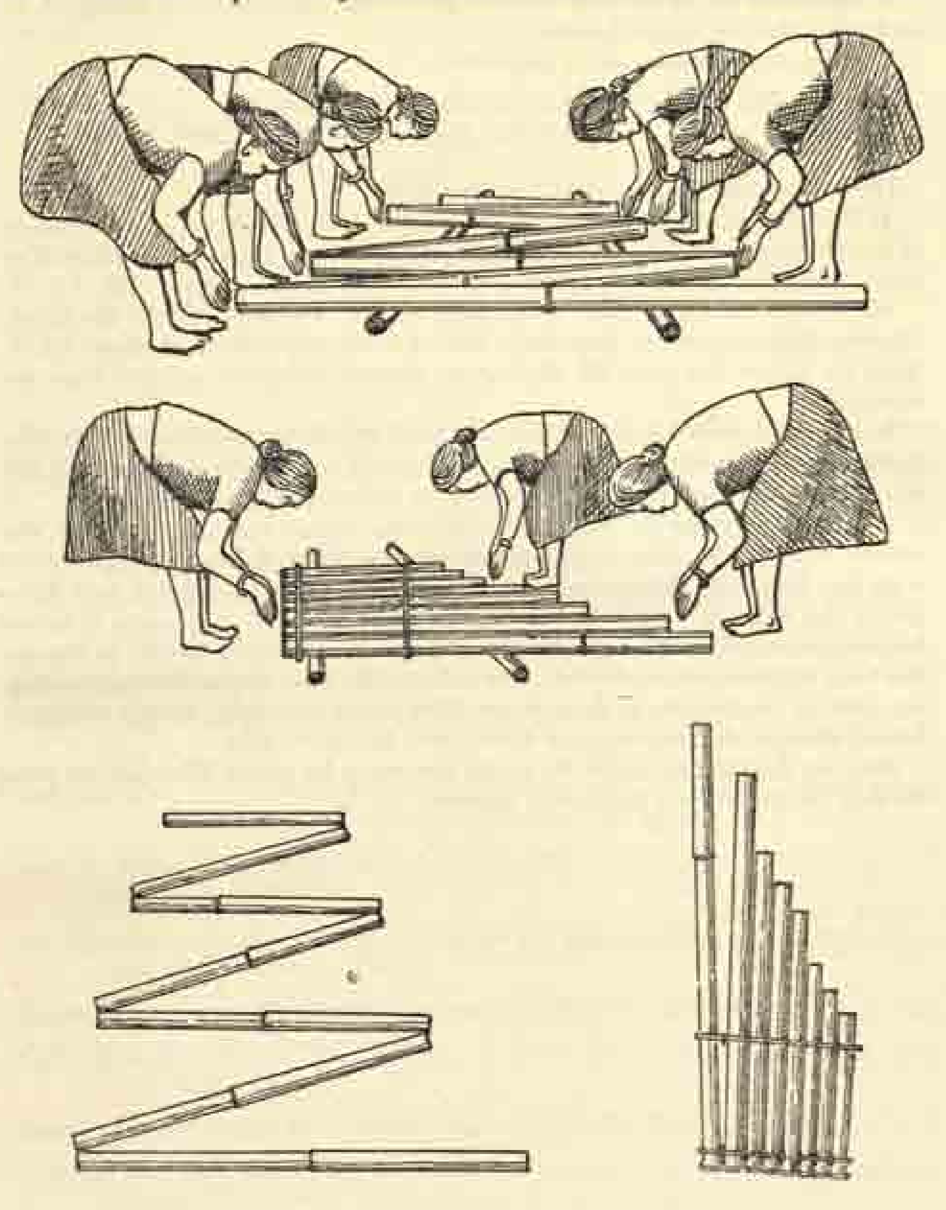


FIG. 67. — 1, femmes sedang jouant du *ding but*; 2, femmes bahnar jouant du même instrument; — 3, dispositif sedang; — 4, dispositif bahnar.

Indochinoises du 4e trimestre 1942. Il n'a pas estimé utile de citer mon nom, mais comme il a omis plusieurs détails et commis quelques erreurs, je puis dire que je

vais donner ci-dessous la première description complète du *ding but* que j'ai étudié avec M. Antoine, Directeur de l'Enseignement.

Le *ding but* est un aérophone composé d'une série de simples tubes de bambous (*hayol*) minces, ouverts aux deux bouts et très soigneusement polis à l'intérieur. On fait vibrer chacun d'eux en claquant légèrement des mains mises en conques à l'une ou l'autre ouverture. Chaque tube est d'une longueur et d'un diamètre tels qu'il donne l'une des notes de la gamme bahnar sedang.

L'instrument est formé d'un assemblage de sept tubes chez les Sedang et de huit tubes chez les Bahnar Kontum.

Voici les notes données par le *ding but* :

Sedang : DO RÉ FA SOL LA (du diapason) DO RÉ.
Bahnar : SOL LA (du diapason) DO RÉ FA SOL LA DO.

On en joue différemment dans les deux tribus.

1° Chez les Sedang les sept tubes, dont le plus grand mesure plus de 2 mètres et le plus petit 0 m. 80, sont indépendants les uns des autres. Au moment d'en jouer on les dispose en zig-zag sur deux gros bambous quelconques (fig. 67, 3).

Six femmes ou jeunes filles se tiennent en face des embouchures des tubes. Chacune d'elle dispose de deux notes ainsi que cela apparaît sur la figure 67, 1. Seuls les DO du bas et le RÉ du haut ne peuvent être joués que par l'une des musiciennes.

La mélodie à jouer est apprise par cœur pour que chaque musicienne sache bien à quels moments elle doit intervenir et donner l'une des deux notes dont elle dispose, soit dans un accord, soit isolément, ce qui est d'ailleurs plus rare.

2° Chez les Bahnar les tubes sont liés entre eux et constituent comme une énorme flûte de Pan dont le plus grand tube a 1 mètre de long et le plus court 0 m. 50. L'une des musiciennes se tient du côté où les embouchures sont juxtaposées (fig. 67, 2 et 4). Elle ne joue que des notes basses et accompagne ce faisant les deux autres jeunes filles qui jouent la mélodie de l'autre côté. Le rôle de chacune des trois musiciennes est dès lors tout différent de celui des musiciennes sedang. Au cours de l'exécution, les deux jeunes filles jouant la mélodie doivent continuellement changer de position pour faire vibrer tel ou tel tube.

Dans les deux tribus, seules les jeunes femmes et les jeunes filles peuvent jouer du *ding but* qui leur est strictement réservé.

DOCUMENTATION

UTILISÉE POUR L'ÉTABLISSEMENT DE CE TRAVAIL

Abréviations : Arch. = Archives.
R. = Résidence de la province de...
BEFEO = *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.*
BIIEH = *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme.*

Abèle. Renseignements recueillis sur les Ma B'sre (1932) [*Inédit*]. Arch. R. Djiring.

Antomarchi (D.). *Recueil des Coutumes rhadées du Darlac*, recueillis par L. Sabatier, traduits et annotés par D. Antomarchi, in *Collection des Textes et Documents sur l'Indochine*, publié par l'École Française d'Extrême-Orient, vol. IV, Imprimerie d'Extrême-Orient, Hanoi, 1940.

— Notes de Sociologie et d'Ethnographie relatives aux Rhadé [*Inédit*]. (Une copie est déposée à la Bibliothèque du Musée de l'Homme à Paris.)

Azémar. *Les Stieng de Brơ lâm*, in *Excursions et Reconnaissances*, n[os] 27 et 28, 1886.

Bezacier (L.). *Notes sur quelques tatouages des Moï Ka Tu*, in *BIIEH*, t. V, 1942, fasc. 2, p. 117.

Cassaigne (M[gr]). Coutumier Koho (complété par des précisions qui me furent données en 1942 par le chef Yă Hău) [*Inédit*]. Arch. R. Djiring.

Canivey. Notice sur les mœurs et coutumes des Moï de la région de Dalat, 1910 (?) [*Inédit*]. Arch. R. Dalat.

Chi (Nguyên-kinh). *Moï Kontum*, Imprimerie du Mirador, Huê, 1937, Arch. Générales de l'Indochine, Hanoi.

Colani (Madeleine). *Ethnographie comparée*, in *BEFEO*, XXXVIII, 1938, p. 209.

Crèvecœur. *Les Biat du Haut Chlong*, in *Revue des Troupes Coloniales*, n° 249, avril 1938, p. 320.

Cunhac. *Rapport sur les Moï de Dalat*, 1910 (?) [*Inédit*]. Arch. R. Dalat.

Cuisinier (Jeanne). *Au Darlac, Institutions et état social*, in *Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient*, 1927, n° 10, juin, p. 1.

Cupet (Cap.). *Chez les Sauvages du Sud de l'Annam*, in *Tour du Monde*, 1893, I, p. 177.

Dourisboure (Père). *Dictionnaire Bahnar-Français*, Hong Kong, Imprimerie de la Société des Missions Étrangères, 1889.

Farinaud (Dr). *La répartition des groupes sanguins chez les Bahnar, les Jàrai et les Sedang, populations primitives de l'Indochine méridionale*, Institut Pasteur de Saigon, Service Antipaludique, *Comptes rendus des séances de la Société de Biologie*, t. CXXXI, 1939, n° 22, p. 1236.

— *Premières données sur la répartition des groupes sanguins chez les Moï du Sud de la Chaîne Annamitique et du Bas-Laos, ibid.*, t. CXXXII, 1939, n° 24, p. 196.

Gerber (Th.). *Coutumier Stieng*, 1943, in *BEFEO*, XLV-1.

Guerlach (R. P.). *Chez les Sauvages de la Cochinchine Orientale*, in *Missions catholiques*, t. XXVI, 1894.

— *Mariage et cérémonies de noces chez les Bahnar*, in *Annales de la Société des Missions Étrangères*, n° 23, 1901.

— *Chez les Sauvages Bahnar Reungao, ibid.*, n° 30, 1902.

— *Les funérailles chez les Bahnar, ibid.*, n° 34, 1903.

— *Chez les Sauvages Bahnar*, in *Missions catholiques*, t. XVI, 1884.

— *Mœurs et superstitions des sauvages Ba-hnar, ibid.*, t. XIX, 1887.

— *La variole chez les sauvages Bahnar Reungao Sedang, ibid.*, n° XXV, 1893.

Guilleminet (P.). *Une forme originale d'organisation commerciale : les démarcheurs bahnar*, in *Revue indochinoise juridique et économique*, 1938, fasc. 4.

— *Recherches sur les croyances des tribus du Haut Pays d'Annam : les Bahnar du Kontum et leurs voisins, les magiciens*, in *BIIEH*, 1941, t. IV, fasc. 1, p. 9.

— *La notion de beauté du corps humain chez les Bahnar du Kontum*, in *BIIEH*, 1941, t. IV, fasc. 1, p. 251.

— *Le sacrifice du buffle chez les Bahnar du Kontum. La fête*, in *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, 40e année, 1942, avril-juin, p. 118.

— *Contribution à la connaissance de l'économie des populations attardées. L'économie des Moï de l'Indochine*, in *Revue indochinoise juridique et économique*, 1944.

— *Dictionnaire Bahnar-Français*. [*Inédit*, en collaboration avec le Père Alberty des Missions étrangères].

— *Coutumier de la tribu bahnar, des Sedang et des Jàrai de la province de Kontum selon la coutume appliquée dans les tribunaux de cette province de 1908 à 1939* [*Inédit*]. A paraître dans les Publications de l'E. F. E. O., t. XXXII.

— *Textes bahnar recueillis dans la province de Kontum de 1932 à 1939* (282 textes divers, 239 dictons, devinettes, etc.) [*Inédit*].

— *Notes d'ethnographie sur les Bahnar et leurs voisins* [*Inédit*].

— *Notes de grammaire bahnar* [*Inédit*]. Cf. sous Maurice.

Haguet. *Notice ethnique sur les Moï de la région de Quảng-ngãi*, in *Revue Indochinoise*, 15 oct. 1905.

Hoffet. *Les Moï de la chaîne annamitique entre Tourane et les Boloven. Terre, air, mer*, in *La Géographie*, Paris, t. LIX, 1933.

Huard et Maurice. *Les Mnong du Plateau central indochinois*, in *BIIEH*, t. II, 1939.

Huard. *Les Mnong du Plateau central indochinois. Le tabac et la pipe*, in *Travaux de l'Institut Anatomique de l'École Supérieure de Médecine de l'Indochine*, t. VI, 1939.

Jerusalemy. *Monographie de la province du Kontum* [*Inédit*]. Arch. R. Kontum.

KEMLIN (R. P.). *Au pays Jărai (Cochinchine orientale)*, in *Missions catholiques*, t. XXXIX, 1909.

— *L'immigration annamite en pays moï, en particulier dans la province de Kontum*, Quinhone, Imprimerie de la Mission, sans date [1904?]; Arch. générales de l'Indochine, Hanoï.

— *Rites agraires des Reungao*, in *BEFEO*, IX, 1909, p. 493, et X, 1910, p. 131.

— *Les songes et leur interprétation chez les Reungao*, in *BEFEO*, X, 1910, p. 507.

— *Alliances chez les Reungao*, *BEFEO*, XVII, 1917, p. 1.

LE PICHON. *Les Chasseurs de sang (les Ka Tu)*, in *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, 36e année, 1938.

LIEURADE (Dr). *Rapports de l'Assistance mobile en pays moï dans la province de Kontum*, 1re campagne 1935-1936, 2e campagne 1936-1937; 3e campagne 1937-1938; Résultats généraux de fin de campagne [*Inédit*]. Arch. Service de Santé de l'Indochine, Hanoi.

MAÎTRE (H.). *Les régions moï du Sud indochinois. Le plateau du Darlac*, Paris, Plon, 1909.

— *Les Jungles moï*, Paris, Larose, 1912.

MASPERO (H.). *Un Empire colonial français. L'Indochine*, vol. I; III. *La vie sociale. Mœurs et coutumes des sauvages*, Paris, Van Œst, 1929.

MAURICE (voir HUARD). *Les Mnong du plateau central indochinois, La pêche et la chasse, Le feu et la forge*, in *Travaux de l'Institut Anatomique de l'École Supérieure de Médecine de l'Indochine*, t. VI, 1939.

— *L'habitation rhade*, in *BIIEH*, t. V, 1942, fasc. 1, p. 87.

— *A propos des mutilations dentaires chez les Moï*, in *BIIEH*, t. IV, fasc. 1, 1941, p. 135.

— *Trois fêtes agraires rhade*, in *BEFEO*, XLV-1, note par P. GUILLEMINET.

NAVELLE. *Du Thi Nai au Bla (Notes et impressions)*. *Excursions et Reconnaissances*, nos 29 et 30.

NER. *Rôle des Pô lan. Régime foncier des habitants du Darlac* [*Inédit*]. Manuscrits de l'E. F. E. O., Hanoi, 1927.

— *Rapport de mission*, in *BEFEO*, XXX, 1930, p. 533.

NORDEN. *Chez les tribus à pagne* (Tribus moï et leurs districts. L'aristocratie des Moï. Le droit criminel des Rhade. Kontum. Grande fête des Bahnar), *A travers l'Indochine*, p. 48.

PATTE. *Hinterland moï*, Paris, Plon, 1905.

RAPPORTS sur les populations moï établis par divers Résidents en pays d'Annam. Ces rapports étaient en 1939 déposés aux Archives de la Résidence Supérieure en Annam à Huế :

Province du Quảng-nam, 1892-1897-1903;
Province de Quảng-ngãi, 1892;
Province de Bình-định, 1886 (rapport de Lemire), 1903;
Province du Phú-yên, 1903;
Province du Khánh-hoà, 1905 (rapport de Moulié);
Province du Bình-tuận, 1903 (rapport de Garnier). [*Inédits.*]

Sabatier (L.). *La chanson de Damsan*, in *BEFEO*, XXXIII, 1933, fasc. 1.

Saurin (Ed.). *Recherches anthropologiques sur les Kha Tang*, in *Travaux de l'Institut anatomique de l'École Supérieure de Médecine de l'Indochine*, t. VI, 1939.

Sogny. *Causerie sur les Ka Tu*, Huế, 1914, Arch. R. Supérieure de l'Annam, Huế [*Inédit*].

Vogel (Dr). *La population moi du plateau du Kontum. Les grandes endémies tropicales*, Paris, Vigot frères, 1937.

Vuillame. *Rapport sur les coutumes des Rhe*, 1937 [*Inédit*], Arch. R. Quảng-ngãi.

TABLE DES MATIÈRES

DE LA TRIBU BAHNAR DU KONTUM

DÉCOR ET CONSTRUCTION DE MAISONS KHA ENTRE LAO BAO ET SARAVANE

par

P. PARIS

Membre correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Ces notes, prises en 1937 au cours de tournées rapides et sans lendemain, ne font qu'effleurer le sujet. Telles quelles, néanmoins, elles peuvent présenter quelque intérêt, ne serait-ce que pour relier entre elles des régions mieux connues des lecteur du *Bulletin*. Les observations ont été faites le long des itinéraires figurant sur la carte ci-jointe. C'est une région de passage entre le Centre Annam et le Laos méridional, relativement peuplée et où les types physiques sont très mélangés. J'ai donné à l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme 31 clichés représentant des montagnards de cette région [1]. Une mention de quelques observations faites en même temps a déjà paru dans le *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* [2]. Je reprends ici seulement, en les développant, celles qui ont trait à l'ornementation et à la construction des maisons.

Ornementation.

Il y a deux sortes de cases : les unes dont le toit a les bouts coniques, les autres à pignons. Les toits à bouts coniques, qui sont en majorité, portent des épis (fig. 69, 3 à 7; fig. 70, 2 à 5 et fig. 71, 1). Les rampants des toits des maisons à pignons s'entrecroisent pour former des cornes (fig. 69, 1 et 2). La maison du tasseng de Palobok (Kha Leu) combine les deux ornements, épis et cornes (fig. 69, 2). Certains de ces épis (fig. 70, 2 et 3) font penser à un oiseau au repos qui gonfle son jabot. Les clavettes ornées qui traversent les extrémités des pannes du toit du tasseng de Palobok présentent la même silhouette (sur celle de la panne faîtière, on a perché un épi rappelant encore mieux un oiseau, mais sans gonflement du jabot). Ces profils sont peut-être une dégénérescence des silhouettes de toucans et de paons en honneur chez les Kha Tu du Quảng-nam [3]. Allant encore plus loin vers le Sud, je rappellerai le passage suivant de M. Dalet [4] sur les cornes faîtières des pagodes

---

[1] Mention aux *Cahiers de l'E.F.E.-O.*, 1938, fasc. III, p. 7.

[2] *BEFEO*, XXXVII, 1937, p. 682.

[3] Le Pichon, *Les chasseurs de sang*, dans *BAVH* d'octobre-décembre 1938, croquis et photos p. 369, 375; pl. XLVI, XLVII, LI.

[4] R. Dalet, *Essai sur les pagodes cambodgiennes et leurs annexes* dans *La Géographie* de février 1936, p. 143, 144 et fig. 4.

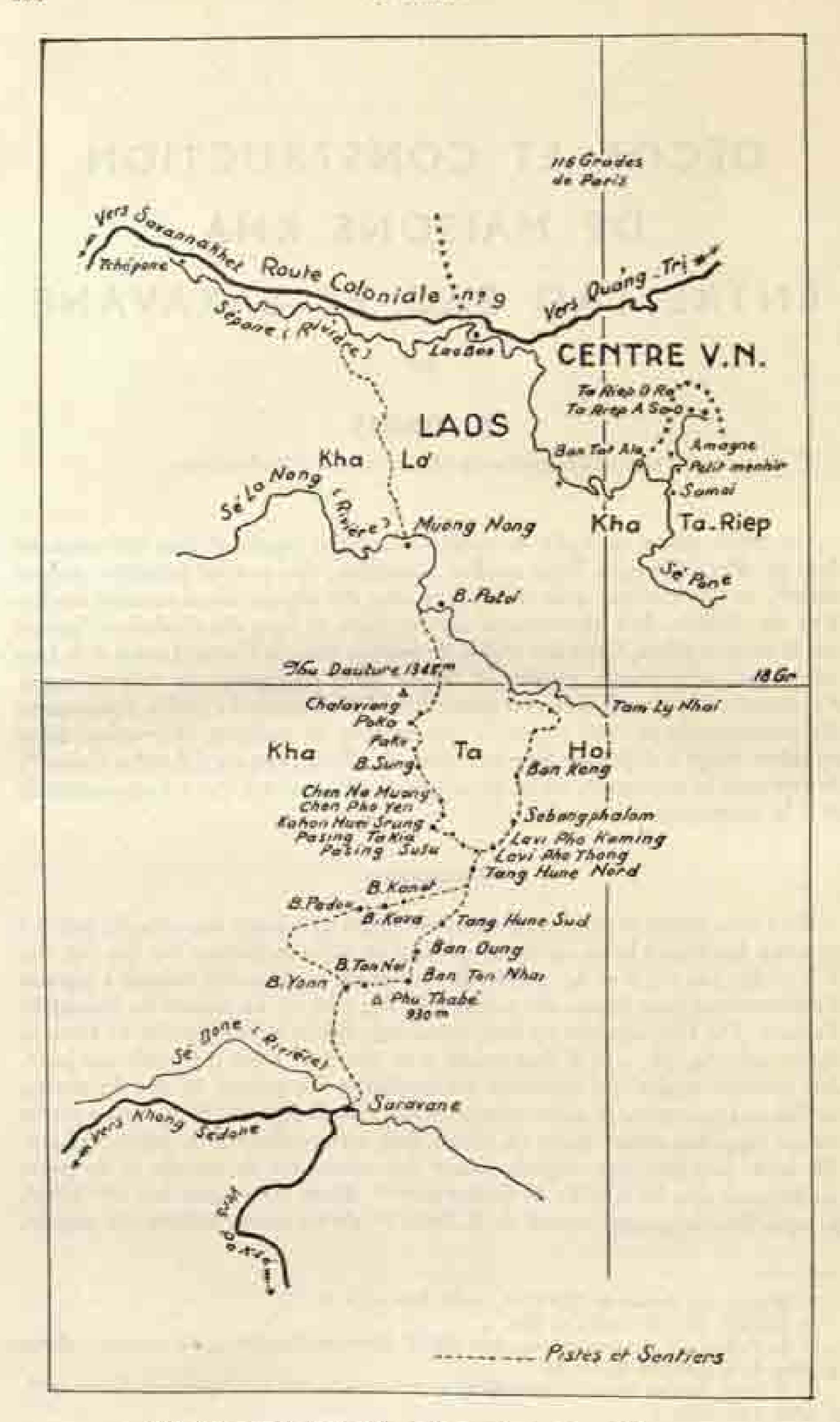


Fig. 68. — Carte de la région située entre Lao-bao et Saravane.

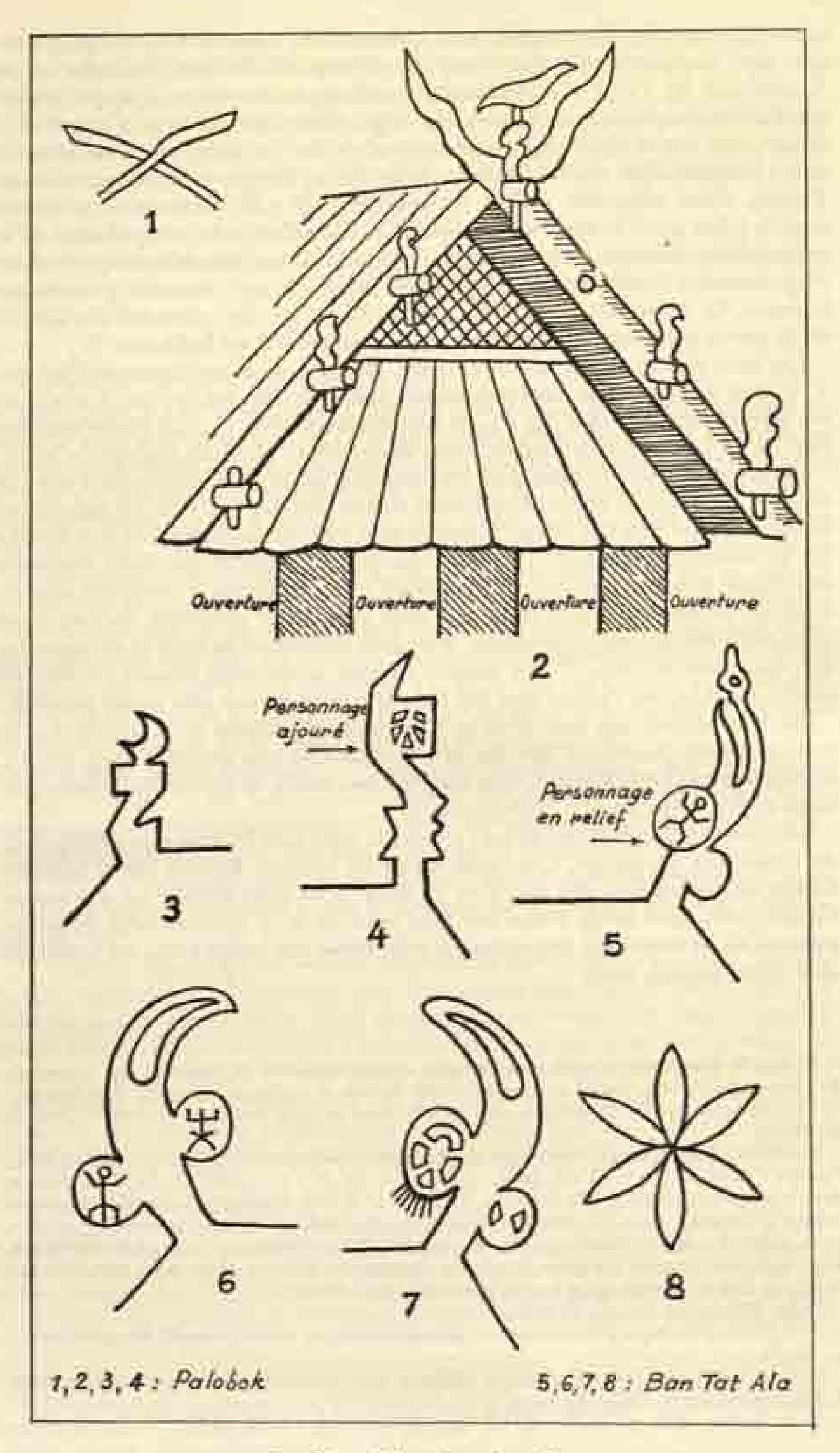


FIG. 69. — Décors de maisons kha.

cambodgiennes placées, comme chez les Kha, aux deux bouts du toit, et « qui paraissent être, non pas la stylisation d'une tête de nāga (G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, fig. 120 A, d'ailleurs en contradiction avec le texte, p. 198, qui indique que l'antéfixe supérieure est la queue du nāga), mais plutôt un corps d'animal suivi d'une petite tête et d'une longue corne recourbée (un bon exemple de cette forme se voit à l'embarcadère du Vat Sonthora Koha Badei, Kompong Luong, province de Kandal). Cette silhouette semble se rapprocher de celle d'un oiseau accouveté dont le jabot serait le renflement inférieur. A l'appui de cette interprétation de la corne faîtière, il convient de citer deux ou trois petits bourrelets obliques qui se voient fréquemment à l'endroit où le solin de faîte commence à se recourber pour former la crosse. Ce décor paraît être la figuration schématique des extrémités des ailes et de la queue d'un oiseau »[1]. Ces éléments se retrouvent en Indonésie[2].

Ces épis, plus ou moins ornithomorphes, sont ajourés de croix grecques (fig. 70, 2, 3, 5 et fig. 71, 1) de bonshommes aux bras levés (fig. 69, 7; 70, 3 et 71, 1) de rosaces à deux branches (fig. 69, 7), à trois branches (fig. 71, 1) à quatre branches (fig. 70, 3), de trous circulaires, triangulaires ou en chevrons (fig. 70, 2 et 5).

Les croix grecques, bordées d'un trait supplémentaire, sont aussi peintes sur une espèce d'autel dans la maison d'un sorcier de Ban Loai (fig. 70, 6) et sur une maison rouge à Ban Tat Ala. Ces mêmes croix à double pourtour se retrouvent chez les Kha Tu de Samo (Quảng-nam)[3]. J'ai déjà cru pouvoir rappeler des tracés analogues en Afrique Orientale, en Nouvelle-Calédonie et en Amérique[4], mais j'ai observé aussi que cet ornement isolé, même avec cette particularité graphique, est trop banal pour permettre des rapprochements. Il est plus intéressant de trouver en Argentine sur des urnes calchaqui[5] des oiseaux timbrés d'une croix comme les épis de toiture des Kha, car l'assemblage des deux symboles est une idée moins naturelle.

Les bonshommes aux bras levés se trouvent aussi sculptés en relief (fig. 69, 5 et 6) ou peints (maison de Ban Tat Ala, petit menhir près de Samoi) [fig. 70, 1]. Ils représentent probablement, mais toujours avec moins de finesse, la « Femme qui danse » des Kha Tu du Quảng-nam[6].

Les rosaces à quatre branches sont plutôt des croix dont les bras vont s'élargissant du centre à la périphérie. C'est ainsi qu'on les retrouve figurées sur le mobilier du sorcier de Ban Loai (fig. 70, 6 et 7). Le n° 6 de cette planche est une espèce d'autel peint, avec motifs blancs sur fond noir. Le n° 7 est une sorte de portemanteau où se trouvaient suspendus un petit *khène*, une petite hotte, un petit bouclier et un serpent mort.

---

(1) Voir H. Parmentier, *L'architecture interprétée dans les monuments du Cambodge*, fig. 12, pagode de Kompong Chhnang, temple avec fausse croisée de toits et portes au centre des faces latérales, et dans *Recherches sur les Cambodgiens*, fig. 125, le détail de cette disposition de toiture. (Note de M. Dalet.)

(2) Voir Dr C. Nooteboom, *Versieringen van Manggaraische huizen* dans *Tijdschrift voor Ind. Taal-, Land-en Volkenkunde*, Deel LXXIX, Jaarg., 1939, Afl. 2, fig. 5, 17, 22, 23, 25, 40. Manggarai est dans la partie occidentale de l'île de Florès. Voir aussi Dr H. A. G. Vroklage, *The ship in the megalithic cultures of Indonesia*, dans *The Nederland Mail*, mai 1939 (Scheepvaarthuis, Amsterdam), p. 111, texte, Sadan-Toradja de Sélèbès pour les ornements en forme d'oiseau; p. 114, photo supérieure, Java Occidental, pour les rampants du pignon dépassant la faîtière; même page, photo du bas, Dayak du Sud de Bornéo, pour la coexistence des deux éléments.

(3) Le Pichon, *op. cit.*, pl. XXXVII.

(4) P. Paris, *L'Amérique précolombienne et l'Asie méridionale* (2e article), dans *BSEI*, 1943, fasc. 1, p. 51-52.

(5) J. B. Ambrosetti, *Notas de arqueologia calchaquí*, dans *Boletín del Instituto geográfico argentino*, t. XX. Buenos Ayres, 1899, fig. 179.

(6) Le Pichon, *ibid.*, pl. XLVI, XLVIII, LI, LII, LXXVIII, LXXIX, LXXX.

Le motif classique formé par les axes et les diagonales d'un carré délimitant huit triangles rectangles alternativement blancs et noirs se retrouve dans cette région comme dans les autres pays montagnards [1].

Noté sur la maison rouge de Ban Tat Ala une rosace à six branches obtenue au compas (fig. 69, 8). Si celle-ci n'est pas d'inspiration européenne, elle pourrait être d'origine chinoise, la Chine connaissant la construction de l'hexagone par le procédé qui donne la rosace [2].

La même maison porte des arbres stylisées et des poissons.

Chez les Kha Ta Hoi, les nervures d'une des poutres principales sont parfois sculptées en forme de saurien (fig. 71, 6), motif également très connu [3] [voir aussi plus loin].

Construction.

Les croquis 2 à 6 de la figure 71 ont été pris chez les Kha Ta Hoi, principalement au village de Ban Thon Nhai. La grande caractéristique de leur construction est que les pièces de bois sont profilées avec un sens de la résistance des matériaux que ne possède aucun des peuples plus civilisés d'Extrême-Orient, en particulier, en Indochine, ni les Viètnamiens, ni les Thai, ni les Khmèrs qui les entourent. La maison est tenue pour les deux fermes des extrémités, à la naissance des bouts arrondis de la toiture. Les travées intermédiaires (fig. 71, 2) ne comportent pas de fermes à proprement parler, mais seulement deux arbalétriers reposant sur une faîtière en forme de rail à patin et sur des sablières à simple section rectangulaire reposant elles-mêmes dans les encoches des colonnes. Celles-ci sont encastrées dans le sol. C'est seulement au sud de Muong Nong que j'ai remarqué des fermes intermédiaires avec un entrait, entrait travaillant à la traction. Cet indice de la dégradation du sens mécanique quand on va du Sud au Nord ne sera pas le seul.

Les croquis 5 et 6 de la figure 71 montrent les assemblages des deux fermes de tête. Comme il a été indiqué plus haut, la partie centrale de l'entrait profilé, comprenant la nervure horizontale et les deux nervures semi-circulaires, est parfois sculptée en forme de lézard (de varan plutôt, vu les dimensions), une surépaisseur de la nervure horizontale formant le corps de l'animal et les deux nervures semi-circulaires formant les pattes; la tête et la queue les dépassent à droite et à gauche (fig. 71, 6).

Le plancher repose sur des solives transversales traversant les colonnes latérales de part en part (fig. 71, 2), et s'appuyant aussi en leur milieu sur de petites colonnes centrales à encoche. La volige axiale est une longue poutre d'un seul morceau à grande section, allégée en forme d'U renversé. On ne voit pas la nécessité d'une pièce aussi forte en cet endroit : réminiscence d'un fond monoxyle de bateau? Mais le creux devrait être en dessus.

Chacun des pans de la toiture est muni intérieurement d'un tendeur diagonal en rotin destiné à empêcher le toit (et par suite toute la maison) de se mettre en

---

[1] Dans le *BIIEH*, 1942, p. 30, M. Paul Lévy le retrouve de l'Angleterre à la Chine par l'Italie, la Perse et les Indes, dès le néolithique. Je le lui signale en Afrique (Verneau, *L'Homme*, Larousse, p. 124, case de féticheur au Congo Belge, photogr.). Je l'ai vu aussi en 1948 et 1949 sur une barque portugaise à Casablanca. C'est bien là le type des motifs géométriques qui peuvent avoir été inventés indépendamment en divers lieux et qui, considérés isolément, ne peuvent fournir la preuve d'une transmission d'un peuple à un autre.

[2] C'est du moins ce qui paraît résulter de l'ouvrage de Granet, *La pensée chinoise*, dans la collection *L'évolution de l'Humanité*, Paris, A. Michel, 1934, p. 265-266 et 215.

[3] Par exemple, Le Pichon, *ibid.*, pl. I. Remarquer que le même ornement est utilisé de la même façon, à savoir sur les pièces horizontales de charpente.

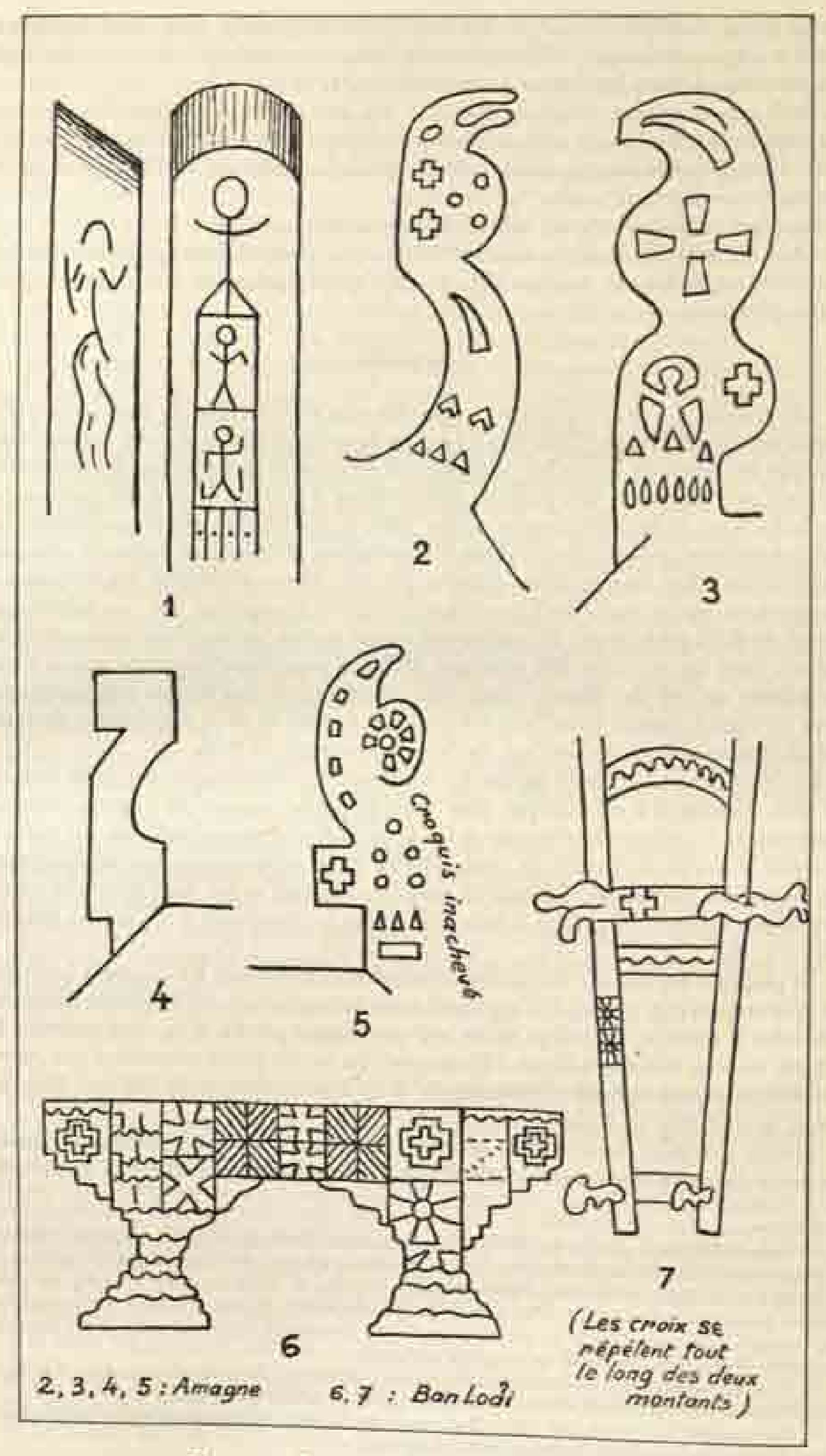


Fig. 70. — Décors de maisons et de meubles kha.

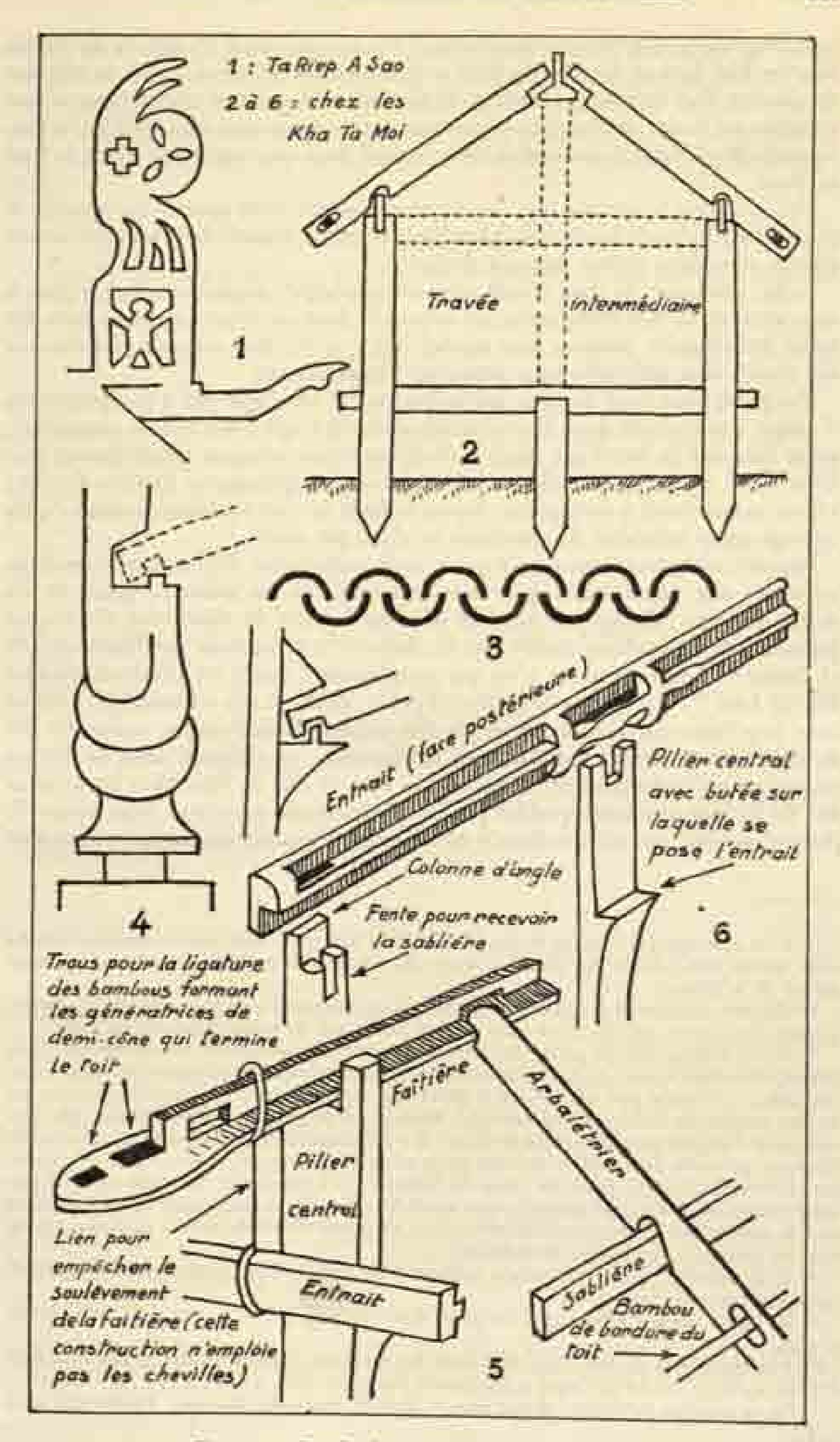


FIG. 71. — Détails de construction de maison kha.

parallélogramme dans le sens longitudinal. J'ai constaté aussi l'usage de ces tirants chez les Kha Leu et les Kha Ta Tiep et jusqu'à Sam Neua (où l'on a la surprise de voir des Thai habiter des maisons kha), mais sans que leur rôle paraisse encore compris, car ils ne partent pas exactement des angles comme chez les Kha Ta Hoi. Nouvelle preuve que le sens mécanique se perd dans cette région en allant du Sud au Nord.

J'ai pris aussi le croquis (fig. 71, 4) d'une colonne d'un *quan*[1] sur laquelle la poutre longitudinale bordant le plancher s'assemble comme dans certains canoës pliants européens (même figure à droite).

Enfin, beaucoup de *quan* ruinés sont remplacés par une cabane dont le toit, à deux versants de très faible pente, est couvert de demi-bambous disposés comme des tuiles méridionales (*imbrices* sans *tegulas*) [fig. 71, 3]. Bien entendu, les cloisons des nœuds sont défoncées pour permettre l'encastrement.

J'ai parlé plus haut de sens mécanique, car il ne s'agit pas d'un instinct ou d'usages traditionnels dont le sens serait perdu. Il s'agit d'une notion consciente : ayant demandé (à Ban Thon Nhai, je crois) pourquoi certaines pièces étaient profilées en T ou en U, j'ai obtenu cette réponse, stupéfiante en Extrême-Orient : «C'est moins lourd à transporter depuis la forêt et c'est tout aussi solide»[2]. Un ouvrage sur la résistance des matériaux ne dirait pas mieux.

Naguère, cette technique n'était pas la seule à témoigner d'un niveau scientifique supérieur aux connaissances générales apparentes ou du moins au genre de vie de ces peuples : ils figurent aussi en effet sur la carte de répartition du briquet pneumatique indonésien établie par H. Balfour[3], reproduite par Montandon[4] et Colani[5]. Cet instrument n'est pas complètement tombé en désuétude chez les Kha du Laos[6]. Or, la carte de Balfour, à petite échelle et très schématique, indique aussi la présence du briquet à air sur la *côte* occidentale de Sumatra, en face des îles de Nias, Batu et Mentawei qui ne sont pas figurées : on a donc le droit de dire au moins que cet instrument se rencontre non loin de l'île de Nias. Mais les maisons de l'île de Nias sont remarquables par les triangulations qui relient leurs piliers[7]. (Accessoirement, on retrouve dans le même archipel le motif du saurien, et des toits

---

(1) C'est ainsi que j'ai transcrit ce que M. Le Pichon écrit *gual*. Cette maison commune est, du reste, comme chez les Kha Tu, placée au centre du village et les maisons particulières rayonnent autour de la place.

(2) Réponse absolument spontanée et traduite par un interprète n'ayant pas fait d'études scientifiques. J'ai appris ainsi du même coup que les pièces sont au moins dégrossies en forêt.

(3) Henry Balfour, *The fire piston*, dans *Anthropological essays presented to Edward Burnett Tylor*, Oxford, Clarendon Press, 1907. «La distribution de cet instrument en 17 régions de l'Indochine-Indonésie... et nulle part ailleurs sur le globe sauf dans la culture occidentaloïde récente, est un bon exemple de l'existence dispersée d'un élément qui ne peut, cependant, provenir que d'un seul point d'origine pour le Sud-Est de l'Asie. Il n'a nullement été emprunté à la civilisation de l'Europe, qui ne l'a découvert de son côté qu'en 1800 (Angleterre) et en 1801 (France), le premier brevet (Angleterre) datant de 1807. En Indonésie, il a été observé dès avant 1865, la première publication à son sujet datant de cette année-là... Les divers exemplaires de cet instrument sont de construction parfaitement indigène, et on n'a jamais trouvé de modèle européen dans la zone en question» (traduction Montandon).

(4) G. Montandon, *Traité d'Ethnologie cyclo-culturelle et d'Ergologie systématique*, Paris, Payot, 1934, carte p. 265, texte p. 266.

(5) M. Colani, *Essai d'Ethnographie comparée*, dans *BEFEO*, XXXVI, p. 241-242, et XXXVIII, p. 242.

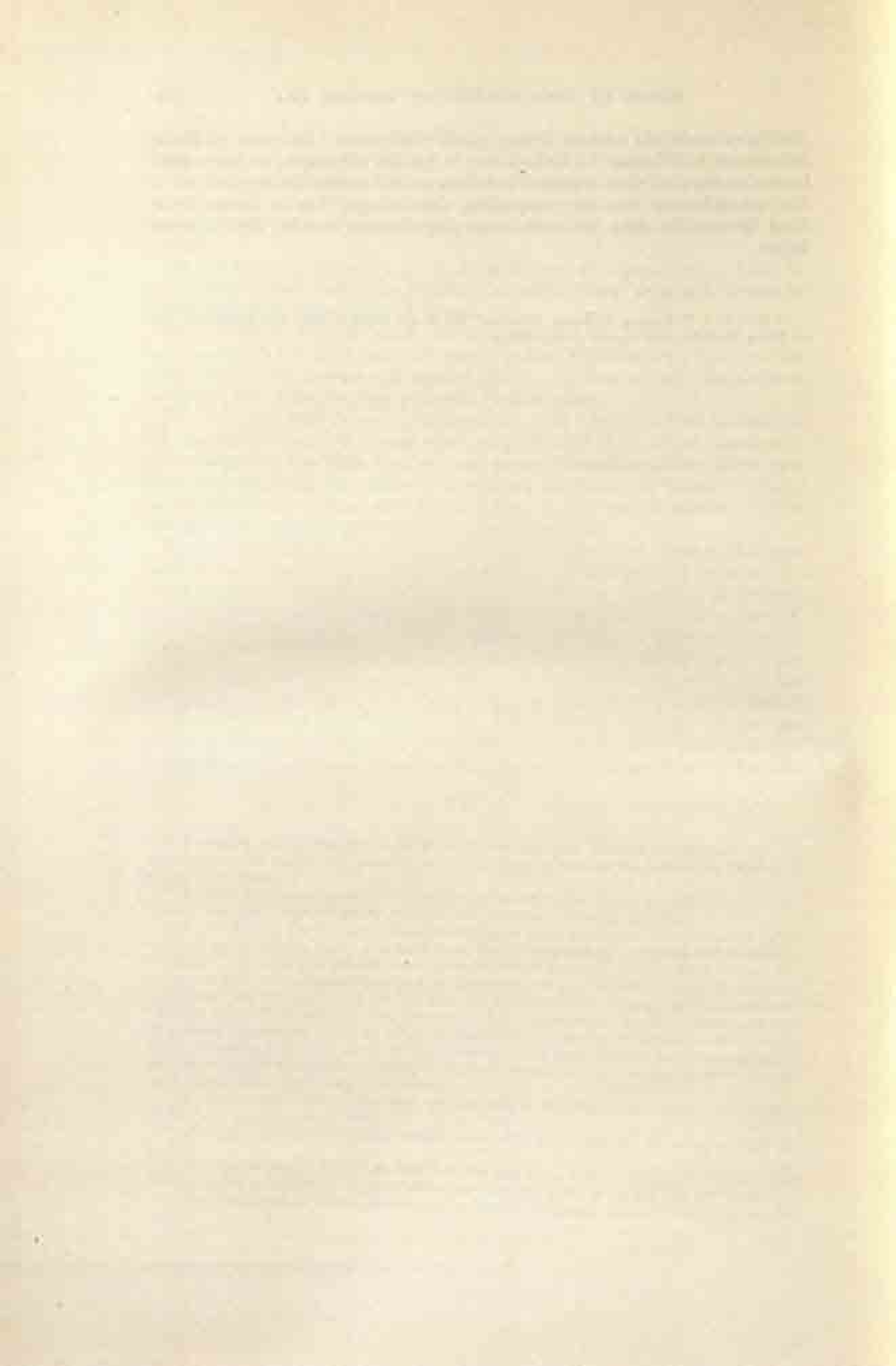
(6) Pou Eun et Kha du Trân Ninh, Thai Neua des Hua Phan, plus les Stiengs de Biên-hoà. Voir *BIIEH*, 1938, p. 83-84 (Dr Bigot et Lieutenant Dorey) et 1939, p. 177 à 180 (Mlle Colani).

(7) On en trouvera de bonnes photos dans le *National Geographic Magazine*, Washington, août 1931.

identiques à celui du tombeau bahnar que M. Guilleminet a fait entrer au Musée indochinois de l'Homme [1].) Restant dans le domaine mécanique, on notera donc la coexistence, dans deux régions d'Indochine et de Sumatra, du briquet à air et des triangulations dans la construction des maisons, l'un et l'autre détail étant introuvables dans les civilisations plus évoluées actuelles de l'Extrême-Orient.

---

[1] Prof. D. J. P. Kleiweg de Zwaan, *Het eiland Nias en zijn bewoners*, dans *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw* de mars-avril 1927, p. 356-364.



CAUSES LEADING TO THE DEPUTATION OF A BURMESE POLITICAL MISSION TO THE COURT OF COCHIN-CHINA (1822-1824) AND ITS RESULTS

by

Sri Krishna SAXENA

Technical Assistant to the National Archives of India [1]

Since the invasion of Siam [2] by A-laung-pa-ya [3] (1752-60) to the reign of Ba-gyi-daw [4], the Kings of Burma and Siam never had friendly [5] relations. John Crawfurd [6], the British Envoy to the Court of Siam in 1822, reports «that even to mention the name of the Burmans was considered a kind of incivility, and whenever they allude to them they talk of them as a faithless and treacherous race with whom no terms ought to be kept. Their possesion of a common religion, and in

---

(1) The author is at present engaged in editing the *George Gibson Manuscript* regarding a Burmese Embassy to Cochin-China (1822-1824).

(2) This kingdom is called by its inhabitants Thai or Muang-Thai, «The kingdom of the free». Its limits have varied considerably even within comparatively recent years.

(3) He was born in 1714 in a family of humble peasants. He was destined to free his nation from the yoke of the Mons of Pegu, to destroy their supremacy in Burma and to establish an empire extending from Manipur to Bangkok. The rule of his dynasty lasted for a period of hundred and thirty years.

(4) He ascended the Burmese throne in 1819, was dethroned in 1837 and died in 1845. He unfortunately came into conflict with the British in 1824 and lost a portion of his empire situated on the western and southern parts of his dominion.

(5) One of the reasons for the constant friction between the two nations was the jealousy on the part of kings of Burma of the Siamese rulers for possessing several white elephants. «The importance attached to the possession of a white elephant is traceable to the Buddhist system. A white elephant of certain wonderful endowment is one of the seven precious things, the possession of which makes the *Maha Chakravarti Raja*, 'the great wheel-turning King', 'the holy and the universal sovereign', a character who appears once in a cycle, at the period when the waxing and waning term of human life has reached the maximum of an *Asankhya* in duration.» *Narrative of a Mission to the Court of Ava in 1855*, by Captain Henry Yule.

(6) Born 13 August 1783; from 1803 served as an army doctor in N. W. Province of India; transferred to Penang, studied the Malay language; held appointment under Lord Minto in Java from 1811; sent as Envoy to Siam and Cochin-China in 1821; administered the Government of Singapore, 1823-1826; Commissioner of Pegu, 1826; Envoy to the Court of Ava; retired 1827; died 11 May 1868.

general of common laws and customs seems to have no effect in abating this rancour»[1].

The Burmese in their turn unhesitatingly regarded Siam as a rebel province. Ba-gyi-daw seems to have inherited something of his ancestors' ambition for further conquest. Adoniram Judson, an American missionary who had lived for years in Burma, noted in his diary : «January 31, 1820... that the emperor, flushed with his late victory[2] over the cassays[3], had determined on war with Siam, and intended, next fall to march in person to Pegue, below Rangoon»[4]. According to Antony Rowland, the Burmese translator of the Government of Bengal, «The renewal of hostilities by the King of Ava[5] towards Siam is attributed to a few of the disloyal Siamese subjects deserting their country and informing the king at Umrapoora[6], that the king of Siam is now no more[7], and that much confusion prevails at the capital, regarding the succession to the throne, owing to entire extinction[8] of the descendants of the King». He further remarked that «The King of Ava under the impression that the confused state in which the people are represented to be in Siam, would render a conquest of all ist powers in no way difficult, ordered preparations for a grand army to march against Siam appointing *Chandamen Baogeoop* the Commander-in-Chief, the title signifying *Generalissimo*. The Army is said to be collecting at Martaban[9] and to consist at present of 20,000 men. The King of Ava will not believe that his information of the death of the King of Siam is incorrect and he his determined to invade Siam. It is reported that he is likely to come to Rangoon to assume the direction of the manoeuvers of War»[10].

Ba-gyi-daw before he could take active command of the army, commenced negociations with foreign powers to seek their aid and to contract offensive alliance against the Siamese. He commissioned one of his Anglo-Indian employees to

---

(1) N. A. I. Pol. Cons. 27 June 1823, No. 13; also *Crawfurd Papers* (Bangkok, 1915).

(2) Marjit, the king of Manipur and a vassal of the Burmese king. When summoned in 1819 to the capital to pay the necessary homage to the new king Ba-gyi-daw, he disloyally failed to appear at the coronation in spite of his being obliged to the latter for his elevation to the throne of Manipur, apprehending that he would be put to trouble for he had already offended the Court of Ava by forcibly cutting timber in the Kabaw valley and by erecting for himself a place of great grandeur with an ornamental spire, the latter being considered an emblem of royalty. A Burmese army was immediately dispatched to seize the rebel.

(3) *Kathe*, the Burmese name for the state and people of Manipur (in the province of Assam).

(4) *An account of the American Baptist Mission to the Burmese Empire*, London, 1827, by Mrs. Ann Judson.

(5) The kingdom of Burma was called by the early European writers after its old capital Ava (*Innwa*), Upper Burma.

(6) Amarapura in Mandalay District, Upper Burma. Its name signifies the «City of the Immortals» perhaps named after the Capital of Indra. The old city was founded on 10 May 1783 by Bo-daw-paya. It was at Amarapura that Ba-daw-paya received the first British embassy under Captain Symes in 1795. The city was deserted by Ba-gyi-daw in 1822 in favour of Ava, but it again became the Capital of his brother Tharrawaddy in 1837, and was finally abandoned by king Mindon in 1857 on the foundation of Mandalay.

(7) This is not a fact. The king of Siam Phra Budha Lotla Nobhalay who ascended the throne in August 1809 and died on 20 July 1824.

(8) This is not true. The King was succeeded by his eldest son Prince Kroma-Chiat, though illegitimate, under the royal name Param Dharwil Rajahdhiraj. He died on 2 April 1851. The second son, who was legitimate, ascended the throne after the death of his illegitimate elder, under the name Somdetch Phra Paramdr Maha Mongkut.

(9) Ancient Talaing capital in Lower Burma; a frontier fortress town with a busy mart.

(10) This note was written for the information of the Council in May 1821.

Pondicherry [1], for enlisting suitable «workmen of different handicrafts» [2] and in return for this assistance, the French were assured of commercial preferential treatment in Burma. Next, the Burmese king turned his attention to South-East Asia, apparently to attack Siam from the two sides and commenced correspondence against the Siamese through the Viceroy of Tavoy, with the ex-Sultan of Kedah [3], a vassal of the King of Siam, who was then living in exile at Penang and was trying to seek British military aid to regain his throne.

Thus runs the viceroy of Tavoy's letter to the Sultan of Kedah : «The Emperor having appointed me Rajah of Tavoy, I write to your Highness on the present subject. It his known that the Rajahs of Kedah have been from formerly in friendly relations with Siam; but that the Siamese have now come and committed oppression on your Highness, and dispersed your Highness' family, therby occasioning the greatest distress to the whole country. This is the usual habit of the Siamese to have no compassion, but to commit oppression over all without regard, either to mercy or justice. The Emperor who is seated on the Royal Throne is famous for his mild and benignant rule over all people, and if your Highness has suffered as above mentioned, at the hands of the Siamese, why does not your Highness represent your case, and send a Relation of Minister of State to confer on the subject, so that the Emperor may be graciously pleased to send down an Army and attack the Siamese, and settle the affair by relieving your Highness from disgrace. For an Army is in all readiness to march and why should your Highness have remained all this time under a load of disgrace and distress — for your Highness of Kedah, is at no great distance, and if an Embassy cannot be sent so far as Ava, an Army now ready to the amount of 4, or 5,000 men can march, even from Tavoy — I am exceedingly anxious to be of assistance to your Highness, on acount of former friendly relations. Now whatever is your Highness's desire, let a son or Minister be sent with a letter containing it, and I will forward it on to the Empire or even if it could not be sent so far, your Highness shall be assisted from Tavoy alone, and Army of 4, or 5,000 men be sent to requite the deeds of the Siamese. If your Highness is willing to come yourself, in my opinion it would be best, and productive of most advantage, and I will go out to receive your Highness respectfully, so that no cause of uneasiness should exist» [4].

On the other hand the Siamese, by the early 19th century, having completely recovered from the Burmese invasion, were more powerful perhaps than ever before, and resumed the traditional policy of establishing supremacy over the Malay States and the Tenassarim province. Rowland, the Burmese translator mentioned above, says in his same report of May 1821 that «The King of Siam has collected a very formidable Army, consisting principally of Peguers who are now outcaste since the conquest of these territories by Alomphurra and of the Burmans who escaped from Tavoy about 15 years ago owing to tyranny and oppression which were inhumanly exercised by military powers then stationed at Tavoy. These Refugees have since settled at Siam and have on this occasion cheerfully volunteered to defend the King who has consented to supply the Army with ammunition and provisions. The refugees have been promised enjoyment of the countries which they originally

---

[1] The Chief of the French Settlements in India.

[2] Mlle Suzanne Karpeles was kind enough to furnish me this information from the Pondicherry Archives.

[3] On failing to pay his customary offerings to the king of Siam and also refusing to visit the capital to refute the charges levelled against him by his brother, the Siamese army invaded Kedah 18 November 1821 and the Sultan fled to Penang on the 23rd.

[4] N.A.I. Pol. Cons. 5 July 1822, No. 25.

possessed on paying tribute to the King of Siam, if the conquest be extensive and general, thus the Peguers are to have Rangoon, the Burmans Tavoy etc.»[1].

In the meanwhile a Cochin-Chinese petty chief[2], who once professed the Christian religion, represented in 1821 to the Governor of Cambodia that a mine of wealth might be made by purchasing esculent swallows' nest[3] in Ava and sending them for sale in China. The projector who was placed at the head of this commercial mission left for Burma, though not sanctioned by the Cochin-Chinese monarch. The mission arrived at Pulo Penang[4] where they met a Chinese national of Burma and to him they disclosed the mission with which they were entrusted by the Governor of Cambodia. They were taken by may of Tavoy[5] and in due course conducted to the Capital of Burma.

The Cochin-Chinese Mission informed the Burmese ministers that the late Emperor Gia-long[6] intended to send an Embassy to the King of Ava but the proposal could not materialize due to the former's death in 1820[7]. They also stated that there was some difference between them and the Siamese on the subject of Cambodia[8], a part of that kingdom being in the possession of the Siamese. They saif that if the Burmese and the Cochin-Chinese could unite against Siam, they could without difficulty conquer Siam and thus form an easy means of communication between the two countries and added that this business was receiving the attention of the Grand Council of the State.

We have already noticed that the King of Ava was full of ambition and meditating projects of conquest of Siam. He resolved accordingly to take the opportunity of

---

(1) N.A.I. Foreign Misc. Vol. 171.

(2) Caedoelam, a Military Officer of inferior rank. Caedoe surely represents Viêtnamese *Cai đội* «a sergeant». The value of *lam* is not clear: It can be a bad transcription of *linh* «a soldier», or a personal name.

(3) The esculent nests of the *Hirundo esculenta*, the *lawit* of the Javanese, a small dark-coloured swallow, with a greenish hue on the back, a bluish one on the breast, and no white mark. The nest consists of a marine fucus elaborated by the bird. During the forties of the last century, the average quantity of nest collected at Mergui, the southern district of Lower Burma, bounded on the West by Bay of Bengal and on the East by Siam, was from 50 to 60 viss annually. The prices ranged from Rs. 50 to 120 per viss. The major portion of this article was imported by China for the consumption of the rich and the nobility.

(4) Prince of Wales Island (named also Pulo Penang or «betel-nut Island») is situated of the West coast of the Malay Peninsula.

(5) Hill and seaboard district of Tenasserim Division, Lower Burma.

(6) Following the death of King «Hiên Vương» in 1777, the kingdom of Cochin-China fell into disorder and the power passed into the hands of «Tysons» (Tây-sơn). Consequently Nguyễn-Anh, who later assumed the style of Gia-Long, the sole legitimate pretender to the throne, went into exile. After some years, Nguyễn-Anh gradually with the help of Georges-Pierre-Joseph Pigneau de Béhaine, Bishop of Adran, and a few French adventurers regained control over the country and ultimately became the ruler of «almost all the littoral of Indo-China, comprising Tongking, Cochin-China, part of Cambodia and certain islands off the coast». On receipt of the letter patent from the Emperor of China, the King was solemnly proclaimed Emperor of Tongking and Cochin-China on 28 February 1804. During his reign the English in 1778 and 1803-1804 unsuccessfully tried to gain a foothold in that country.

(7) Crawfurd says that Gia-Long died in 1819, at the age of sixty-three. Gibson also concurs with him.

(8) Till recently a protectorate within French Indo-China bounded on the North and West by Siam and the Southwest by the Gulf of Siam. It is now an independent «Associated State» within the French Union. The name *Kambuja*, whence the English form Cambodia, is derived from *Kambu*, the name of the mythical founder of the Khmer race. The Hindu and Buddhist influence continued there till the middle of the fifteenth century when the sea route to India was closed by the entry of the Arabs into the Bay of Bengal.

this Cochin-Chinese emissary's return, to send an Embassy to their monarch to seek his assistance in the conquest and partition of Siam.

The person selected to lead the Burmese mission was George Gibson, the same individual who had been earlier deputed to Pondicherry. He was a native of Madras and the son of an English father and a Telinga mother. His father seems to have been a mercenary Captain in the service of Indian rulers and lost his life in the Bay of Bengal. His education took place at Ngabek, a Catholic settlement situated to the north west of Amapura, where he learnt to write and speak English, Portuguese, a little French and some oriental dialects, specially Telinga, «which may strictly be said to have been his mother tongue». He had read works on ancient history, and possessed a fund of general knowledge. He had made two voyages to Lisbon and had commanded several vessels. In a small Danish Brig belonging to the port of Tranquebar[1], he visited Cochin-China in the year 1798. In about 1795, he seems to have constructed one ship of three hundred tons for the Engy Tekein or Prince Royal, at Lyne, and afterward floated her down to Rangoon during rains. His interest in geographical and commercial pursuits had caused him to explore almost every part of the Burmese dominion and conquests. He was frequently employed by Ba-gyi-daw and his grandfather in compiling maps of differents portions of the empire from the charts and descriptive accounts drawn up by the King's subjects. Under these kings, he had held situation[2] of trust and particularly with Ba-gyi-daw, he had enjoyed considerable favour. He was intimately acquainted with the language, customs and manners of the Burmese people, the nature and resources of its Government, and the character and disposition of its King and principal ministers : «Indeed... he was rather a well-accomplished Burmese than an English-man».

Gibson had maintained a Journal[3], at the suggestion of Captain Burnay[4] of his mission to Cochin-China. The Journal, although interesting «would have been quite unintelligible for the grammar is bad and the spelling worse» but for the interpretation and corrections made by Captain Burney in the text by referring the passages to Gibson «daily in order to ascertain his real meanings».

The Journal reveals that the Burmese Mission left Ava on July the 21st, 1822 and reached Rangoon[5] on the 9th of the following month. After a few months stay for equiping the Mission with the necessaries, left Rangoon in the beginning of January 1823 in a European built vessel and on February 26th, reached Prince of Wales Island after touching Tavoy on their way.

Just as the ship, with the Cochin-Chinese Embassy on board was about to continue

---

[1] Town and port in the Mayavaram taluq of Tanjore District, Madras; former Danish Settlement (1620-1845) and mission centre.

[2] Such as Shah-Bandar or Collector of Customs, the only appointment under the Burmese Government occasionally held by a foreigner.

[3] N.A.I., Miscellaneous Records of the Foreign Department No. 174. The editing of this Manuscript has been taken up.

[4] Burney, Henry (1792-1845). Military Secretary to Governor of Prince of Wales Island. Born in Calcutta 27 February 1792; Cadet 1807; arrived in India 1808; Ensign 1808; Lieut. 1813; Captain 1823; Major 1828; Lieut. Col. 1834. During later part of his service he was employed on political duties. Died at sea on board the *Maidstone* on his way to England.

[5] In July-August 1822 Henry Gouger, a young British merchant noticed Rangoon «a miserable, dirty town, containing 8.000 or 10.000 inhabitants, the houses being built of bamboo and teak planks with thatched roofs, — almost without drainage and intersected by muddy creeks, through which tide flowed at high water».

her voyage, she caught fire on March 24th and was destroyed. Upon Gibson's representation for aid the Penang Government «considering that it would be judicious and politic, as well as liberal, to afford the Embassy the succour they sollicited, and thus give to the two Courts of Ava and Cochin-China, a convincing proof of our readiness and desire to promote an enterchange of good offices», was pleased to make a pecuniary loan to the Embassy and to provide a passage for most of its members as far as Cape St. James[1] on board a Portuguese ship bound to Macao.

The Mission finally sailed on April 22nd from Penang, reached Malacca[2] on May 2nd, Singapore[3] on the 12th, and on the 18th left Singapore and on June the 1st, reached the Anchorage of Vungtao or Cape St. James and the village of Canjee[4] on the 6th, and arrived at Saigon[5] two days later. The Mission, although well entertained at the latter place for a period of nine months, was not permitted to proceed to the Capital.

During the course of the conversation with the Burmese Mission, the cautious Cochin-Chinese officials enquired of the Mission «why the Burmese so powerful a people were unable, after so many attacks, to conquer the Siamese and what benefit could arise from an alliance between the Burmese and Cochin-Chinese, since they were at so great a distance and therefore not in a condition to act in concert». Further they enquired «whether they were in earnest when they said they intended to make war on the Siamese». Subsequently they mentioned that the Governor General of Saigon «was well acquainted with the members of the Siamese forces, their discipline and the Siamese mode of conducting war but he was perfectly ignorant of the nature of the Burman Army and the habit of their warfare. He would therefore never undertake an important business of this description without being made fully acquainted with the Burma Nation and their Military conditions».

When the question ultimately came before the Grand Council, the Mandarin of the Strangers[6] was opposed to the Burmese alliance, asserting that it would alarm[7] the Siamese. The King of Cochin-China at the instance of the Governor General of Saigon and the French gentlemen at the Court was originally inclined

---

(1) This cape forms the eastern entrance of the Saigon river, in Cochin-China, lat. 10°23' N., long. 106°48' E.

(2) This town is named from a fruit-bearing tree, the *malaka* (the *Myrobalanum*), found in abundance on the hill that gives the natural strength to the position.

(3) The island was taken possession of by the British on 26 February 1819.

(4) Cần-giờ, a village of fishermen which is now standing on the Western bank of the Saigon River.

(5) The town is on the right bank of the Saigon River, 34 miles from the sea. Before the French conquest, Saigon was the capital of Lower Cochin-China, which consisted of the «six Southern Provinces» of the Vietnamese empire, and constituted a vice-royalty under the Government of a Kinh-lược.

(6) The Minister of Foreign Affairs.

(7) The despatch of Cochin-Chinese Embassy to Ava had excited distrust and jealousy among the Siamese who, as we have already noticed, regarded the Burmans as their natural and most implacable enemies. The Siamese immediately sent an Embassy to Cochin-China for the avowed purpose of discovering the motives of the Embassy to Ava, as well as to ascertain the views of the new king towards the Siamese. In return, the Cochin-Chinese dispatched an Embassy to Siam as complimentary to the Siamese. The Embassy arrived at Bangkok on the night of May 8, 1822. The Siamese Court received the Embassy with much respect and presented them to the King on May 11. The object of the Embassy was to assure the King of Siam of the Cochin-Chinese King's good intentions and of his desire to confirm the bonds of amity. The Embassy left Bangkok on the afternoon of 11 June 1822.

in favour of Ava, but later on changed his mind. He finally declined to have any alliance with the Court of Ava and made the confident assertion that «he could conquer[1] the Siamese in an instant if he so desired» without any aid from Ava.

---

(1) Crawfurd, who visited Cochin-China a year before the visit of the Burmese Mission, testifies to the statement and in his report submitted to the Governor General of India, he says: «If these two Nations should quarrel altho' neither be suited to maintain a permanent dominion over the other, yet an ambitious Cochin-Chinese Prince would find no difficulty in seizing the Siamese portion of Kamboja, making formidable inroads into the Siamese territory, and especially destroying or sacking the Capital, which would, defenceless as it is, fall an easy prey to any sudden incursion». N.A.I. Pol. Cons. 27 June 1823, No. 13; *Crawfurd Papers*, Bangkok, 1915. (A French edition of Crawfurd's Papers has been published by H. Berland in *Bull. Soc. Etudes Indochinoises*, Saigon, XXIII No. 1, 1948, p. 43-79.)

BIBLIOGRAPHIE

FOUCHER (A.). *La vieille route de l'Inde : de Bactres à Taxila*, en collaboration avec Mme BAZIN FOUCHER, in *Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan*. — Paris, Édition d'Art et d'Histoire.
— Vol. I, 1942 (1re et 2e partie); VI + 173 pages in-folio, 34 cartes et dessins dans le texte, 30 planches hors texte (I-XXX).
— Vol. II, 1947 (3e partie et appendice); 248 pages in-folio, 10 figures dans le texte, 8 planches hors texte (XXX-XL).

L'École Française d'Extrême-Orient n'a jamais cessé de suivre avec intérêt les travaux relatifs au nord-ouest de l'Inde [1] ainsi que ceux de sa sœur cadette la Délégation archéologique française en Afghanistan dont elle a subventionné les débuts [2]. Aussi se devait-elle, en dépit de la date de publication du premier volume, de signaler l'important ouvrage que M. A. Foucher vient de consacrer à ces régions. Cette étude primordiale devra désormais être la base de tous les travaux concernant l'histoire de l'Inde.

Dans l'introduction, la position géographique de l'Inde et son relatif isolement sont examinés. L'auteur constate que « seulement à l'angle nord-ouest de la péninsule, une piste sinueuse, accidentée, vrai sentier de fourmis, offrait un passage relativement aisé et dès longtemps fréquenté entre l'Inde et la haute Asie » (p. 1). C'est ce chemin qui est étudié sous le nom de : « Vieille route de l'Inde ».

Rappelons avec M. Foucher que « les trois faisceaux principaux menant de la Méditerranée à l'Extrême-Orient sont : 1° la route septentrionale contournant par le Nord la Mer Noire, la Caspienne et le Massif central de l'Asie pour arriver dans la vallée du Fleuve Jaune; 2° la route maritime (à laquelle les découvertes de Virampatnam et d'Oc-èo viennent donner un nouvel intérêt) reliant les ports de la Mer Rouge à ceux de l'Inde et de Chrysê; 3° enfin l'artère qui coupait à traver la Syrie, la Mésopotamie, la Perse à laquelle se rattache « la vieille route de l'Inde ». C'est à Bactres que ce tronçon prend naissance.

La premier partie de l'ouvrage est consacrée à la géographie de la route. Il ne s'agit pas là d'un simple exposé situant dans ses grandes lignes le cadre physique du pays où se sont produits tant d'invasions, de migrations et d'événements capi-

---

(1) Rappelons que dès le tome I du *Bulletin de l'École* paraissait l'importante étude de M. Foucher : *Notes sur la géographie ancienne du Gandhara*, dont les précieuses indications permirent à l'*Arch. Surv. of India* de découvrir le stūpa de Kaniṣka à Peshawer, cf. *BEFEO*, IX, p. 622. Le *Bulletin* a également accueilli de nombreuses études sur « l'art gréco-bouddhique » :

a. Vogel, *Note sur une statue du Gandhāra conservée au Musée de Lahore*, in *BEFEO*, III, 149;

b. Foucher, *Note sur un attribut de Kubera*, in *BEFEO*, III, p. 655-657;

c. Huber, C. R. sur les *Bas-Reliefs du Stūpa de Sikri*, IV, p. 461-462;

d. Vogel, *Le parinirvana d'Ananda d'après un bas-relief gréco-bouddhique*, X, p. 417;

e. Vogel, *Études de sculpture bouddhique*, VIII, p. 487; IX, p. 523, et de nombreux comptes rendus d'ouvrages sur cette question de 1910 à 1939 dont le plus important est celui de V. Goloubew, *BEFEO*, XXIII, p. 438-456.

(2) Cf. *BEFEO*, XXIV, p. 653. — Arrêté du 3 avril 1924 autorisant l'E. F. E.-O. à contribuer pour une somme de 50.000 piastres aux fouilles de la D. A. F. A.

taux dont le plus important est sans aucun doute la floraison de cette école artistique désormais connue sous le nom d'«Art du Gandhāra».

C'est en fait, une véritable étude géographique, vraisemblablement la seule complète publiée à notre connaissance, sur ces régions. C'est également le rapport d'un voyage d'exploration et cette expérience du terrain n'en rend que plus précieuse l'étude qui en est le fruit.

De plus, une excellente leçon de géographie humaine nous est donnée. Étudiant le relief tourmenté de la région qui forme l'Afghanistan actuel, M. Foucher met bien en valeur le fait que dans nul autre pays le facteur humain n'a été soumis de façon aussi rigide aux conditions géographiques. Aussi l'archéologie ne perdra donc pas son temps en errements hasardeux à la recherche des sites. Un simple coup d'œil sur la carte n° 5 et il constatera aisément que c'est surtout dans le Kāpiça que doivent se trouver les gîtes d'étapes et les cités qui firent que ce pays «était le lieu où affluaient toutes les caravanes venues du nord des montagnes neigeuses»[1].

Tel était l'avis de M. Foucher qui rappelait le 23 janvier 1924 : «...les gisements de sculptures gréco-bouddhiques déjà repérés sur notre terrain d'élection autour de Kāpiçī et Nagarahara»[2].

Mais le prestige de Bactres, «ce nom resté fameux jusqu'à nos jours dans la mémoire des hommes» (p. 6), était tel que «le premier (archéologue) qui pénètre en Afghanistan doit bon gré mal gré se rendre au plus tôt en Bactriane, celui qui entre en Bactriane doit, *nolens volens*, aller à Bactres, celui qui va à Bactres doit fatalement commencer ses recherches par l'Arg : cela est écrit d'avance sur le livre des destins à la page tenue jour à jour par la plus tyrannique de toutes les opinions : celle qui s'appelle «l'opinion savante» (p. 114). Aussi, bien que Bactres soit apparue à M. Foucher «comme une destination beaucoup plus redoutable que désirable», la désolation de Rhagès, de Nishapour, d'Hérat lui avait enseigné au passage une salutaire méfiance à l'égard de ces fameux sites historiques, «séduisants de loin et qui ne sont de plus près qu'un désespérant chaos de débris sans nom ni forme» (p. 58) : c'est au résultat des fouilles faites sur ce site qu'est consacrée la deuxième partie du volume I.

L'examen attentif des environs de Bactres amena la constatation assez décevante «qu'à part quelques cailloux roulés il n'existe absolument pas de pierres dans le profond humus fluvial sur lequel Bactres fut jadis bâtie» (p. 62). Devant ce fait, la conclusion était aisée à concevoir : «Que les gens de Bactres se soient contentés de bâtir en bois et en terre et n'aient eu recours que sur le tard à la brique cuite, il suffit : l'arrêt est sans appel, entre l'humidité constante et les inondations périodiques, le plus clair de leur passé aura irrémédiablement péri avec eux» (p. 62).

Ces faits concrets ayant été confrontés avec les textes les plus «notables», M. Foucher conclut que tous les renseignements peuvent se résumer ainsi : «Que la Bactriane soit située aux confins des trois grandes civilisations originales de l'Asie, la gréco-perse, l'indienne et la chinoise, point de doute; et cela peut faire de loin un admirable sujet pour un mémoire académique. En fait cela veut dire qu'elle est restée en marge de toutes trois. Du coup notre pauvre mirage bactrien s'effiloche et se dissipe».

Malgré le résultat accablant de ces fouilles, M. Foucher gardait encore un peu d'optimiste en signalant «qu'il n'y a pas que Bactres en Bactriane». Les travaux de

---

[1] Chavannes, *BEFEO*, IV, p. 439.

[2] P. 58, voir aussi p. 139 la lettre du 15 avril 1923 sur le Kāpiça et p. 152.

Hackin[1] et de la Mission britannique[2] à Kundus ont montré l'exactitude de cette phrase. Quant au résultat négatif des fouilles de M. D. Schlumberger[3] sur le site de Bactres en 1947, il n'a fait que confirmer le jugement sans appel de M. Foucher.

Les chapitres II et III dont un résumé a paru dans le livre du XXVe Anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient[4] sont consacrés : 1° au versant de l'Oxus. Les antiquités de Khulm Haibak et Bamiyan; 2° au versant de l'Indus, le Kāpiça.

On sait les résultats obtenus à Shah-ji-ki-Dheri par l'Archaeological Survey of India qui a entrepris des fouilles d'après les indications données par M. Foucher dans ses *Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra*. Les fouilles de Hackin[5] et de M. Ghirshman[6] à Kapiçi-Bēgrām ont prouvé une fois encore la justesse des vues de M. Foucher qui, dès 1925, signalait l'intérêt de ce site. Aussi nous conseillons à tout archéologue qui désormais se rendra en Afghanistan de relire attentivement ces deux chapitres qui forment le complément indispensable aux *Notes de géographie*... De gros déboires lui seront évités.

Dans la 3e partie (qui constitue, avec les appendices, le volume II), dominant cette route du haut de son observatoire gandharien, M. Foucher nous en raconte l'histoire, qui se déroule sous ses yeux. Nous voyons avec lui, venant du fond de la steppe, le tourbillon tumultueux des hordes barbares s'engouffrer dans les passes gandhariennes. Un instant maîtrisé et canalisé, il en sort avec une violence accrue, déferle sur le Panjab et le reste de la péninsule d'où peu à peu absorbé, assimilé, il va s'échouer dans le prolongement et l'aboutissement de ce *Drang nach Ostens* que sont l'Insulinde et l'Indochine[7]. Mais le brouhaha passé, alors que tout baigne dans cette admirable harmonie du paysage des environs de Peshawer, la vieille terre gandharienne livre des secrets. M. Foucher les a recueillis pour nous.

Les invasions successives subies par la région indo-iranienne préparent d'avance le cadre de son histoire religieuse et artistique. M. Foucher s'efforce de rechercher les divinités chtoniennes dont le souvenir s'est gardé. «En dépit de tous les changements de religions, générations après générations persistent à aller prier aux mêmes places les divinités devenues différentes de nom» (p. 130). Le meilleur exemple est la légende de l'Ajdaha dans la vallée de Bāmiyān. «Ce que le cas présent a de particulier est que la superstition initiale soit due à un simple accident de terrain et que si nous en ignorons la forme la plus ancienne nous pouvons du moins la suivre à travers ses deux travestissements successifs, le bouddhique et l'islamique» (p. 130). Les principaux esprits auxquels on rendait un culte sont les nāgas et les yakṣas. Il ne faut cependant pas oublier ces génies de bas étage qui «moins considérés, mais plus intimement et plus anciennement mêlés à la vie populaire» et que nous voyons *réapparaître* dans le tantrisme.

Le plus populaire de tous fut sans aucun doute le *Grand-Seigneur de la montagne*.

---

(1) *L'Art bouddhique de la Bactriane et les origines de l'art gréco-bouddhique*, Kaboul, 1937 (Théorie de l'origine bactrienne de l'art gréco-bouddhique réfutée par M. Foucher, *Vieille route*, vol. II, p. 352).

(2) Barger and Wright, *Excavations in Swat and Exploration in the Oxus Afghanistan*, in *Memoires Arch. Surv. of India*, n° 64, 1941.

(3) *La prospection archéologique de Bactres*, in *Syria*, 1949, 3e fasc.

(4) *Études asiatiques*, tome I : *L'itinéraire de Hiuan-tsang en Afghanistan*, p. 257-284.

(5) Hackin, *Recherches archéologiques à Begrām*, 1939 (cf. *BEFEO*, XL, 2, p. 453-454).

(6) Ghirshman, *Bēgrām, Recherches historiques sur les Kouchans* (1946).

(7) Cf. S. Levi, *Kaniṣka et Sātavāhana*, in *J. A.*, 1936, p. 14. Sur le dieu solaire iranien en Indochine, cf. V. Goloubew, *Cahiers de l'E.F.E.O.*, 1939, p. 23; 1940, p. 38; sur les Iraniens en Indochine et en Insulinde (voir G. Cœdès, *Histoire ancienne des états hindouisés*, p. 83, et Deydier, *Note sur un tambour de bronze conservé au Musée de Batavia*, in *BSEI*, 1949).

M. Foucher nous explique dans une démonstration définitive que ce Seigneur de la montagne n'est autre que le prototype de la grande divinité hindoue : Çiva (qui dans le bouddhisme devient Lokeçvara) en qui les Macédoniens de l'armée d'Alexandre ont cru reconnaître Dionysos et que pour notre part nous identifierons volontiers avec Zrvan.

La mention de cette divinité d'appartenance iranienne ne doit pas être faite pour nous surprendre dans cette région «qui n'est plus l'Iran et pas encore l'Inde».

Nous y retrouvons d'ailleurs d'autres dieux iraniens : Mao qui devient Candra, Mithra ou Miira identifié avec Sūrya. Pour ce dernier, M. Foucher signale «le signe particulier de son pays d'origine, le costume du Nord-Ouest, à commencer par les bottes». Le rôle «des guildes de marchands et de banquiers qui formaient le noyau le plus influent de la clientèle de la communauté bouddhique» est bien mis en valeur. Qu'on se souvienne des innombrables jātakas et avadānas où il est fait allusion au Bouddha comme chef de marchands, conducteur de caravanes ou pilote de bateaux[1].

En ce qui concerne les influences artistiques et l'art gréco-bouddhique discutés dans le chapitre VI nous en avons déjà longuement parlé ailleurs[2] et nous n'y reviendrons pas ici. Notons simplement qu'au sujet du reliquaire de Bīmarān M. Foucher rectifie dans ses *errata* son opinion de la page 34 : et précise «que nous ne possédons pas encore d'image du Bouddha antérieure à notre ère».

Enfin, le dernier chapitre intitulé : «La Région indo-iranienne» dégage de façon concise les grandes lignes de l'ouvrage. La boutade : «Ne voilà-t-il pas un petit Gandhāra qui veut se faire aussi gros que le monde», a perdu son aspect ironique. En effet, ce petit Gandhāra, s'il n'a pas joué un rôle déterminant sur l'évolution de la civilisation, aura été en tout cas la plaque tournante du monde antique. Son influence et sa renommée ont rayonné dans toute l'Asie ancienne[3], parce que c'était, comme le dit M. Foucher, un de ces terroirs bénis du ciel qu'on est convenu d'appeler une «terre d'art».

H. Deydier.

Ghirshman (R.). *Bégrām. Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*, in *Mémoires de la D. A. F. A.*, t. XII (*Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire*, t. LXXIX). — Le Caire, 1946; 230 pages in-folio, 39 figures, 54 planches.

— *Les Chionites Hephtalites*, in *Mémoires de la D. A. F. A.*, t. XIII (*Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire*, t. LXXX). — Le Caire, 1948; XIII + 156 pages in-folio, 8 planches hors texte.

Meunié (J.). *Shotorak*, in *Mémoires de la D. A. F. A.*, t. X. — Paris, Van Oest, 1942; 78 pages in-folio, 13 planches.

Les recherches de M. Foucher en 1925, dans le Kāpiça l'avaient conduit à identifier le site de Begrām avec la ville de Kāpiçī décrite par Hiuan-tsang.

---

[1] S. Levi, *Les «Marchands de mer» dans le Bouddhisme primitif*, in *Mémorial S. Levi*, p. 133. — Speyer, *Jatakamālā*, p. 124.

[2] *Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra*, 1950, p. 11-28.

[3] Cf. *AGBG*, II, 2, p. 602-675 : «L'influence de l'art du Gandhāra», cf. la tête gandharienne trouvée par M. Malleret à Oc-èo (Musée de Saigon, n° 4185). Enfin signalons la mention du *Muong* du Gandhāra dans le *Rāmāyaṇa* lao.

[4] Nous ne reprenons pas ici toutes les discussions de détail qu'a soulevées la théorie de M. Ghirshman. Nous les avons largement analysées ailleurs, cf. *Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra*.

Les magnifiques trouvailles de J. et R. Hackin[1] ont montré la justesse de l'identification de M. Foucher. M. Ghirshman à son tour, fouilla cette ville. Ce sont les résultats de cette fouille stratigraphique qui sont exposés dans le beau volume qu'il a consacré à ce site. C'est la stratification du site qui a fourni les bases qui ont permis de rechercher la chronologie des Kuṣāṇa. M. Ghirshman a distingué trois niveaux correspondant chacun à une ville. C'est la ville II qui permet de retracer, ce qui fait l'objet principal de la thèse de M. Ghirshman, l'histoire des Kuṣāṇa.

M. Ghirshman est iraniste et à ce titre, il nous apporte des vues nouvelles et de précieuse indications pour interpréter certaines inscriptions du nord-ouest de l'Inde. Aussi, la méthode pour lire l'inscription de l'an 103 de Takht-i-Bahi en s'appuyant sur les exemples d'inscriptions sassanides[2], est un fait dont les épigraphistes du nord-ouest de l'Inde devront se souvenir désormais lorsqu'ils auront enfin (!) des documents solides. Pour l'interprétation du mot «ayasa», M. Ghirshman a suivi l'opinion générale des indianistes. Aussi aurions-nous mauvaise grâce (lorsque l'on sait les controverses passionnées que la traduction de ce mot a pu déclencher) de lui faire le reproche de s'être rallié à l'avis des plus hautes autorités en la matière. La traduction du mot «ayasa» reste encore une question ouverte. Seule, la découverte d'une inscription bilingue où la signification de ce terme ne fera aucun doute, mettra fin à la querelle.

Pour la date de Kaniṣka, sujet ô combien épineux! M. Ghirsman provoque un véritable choc psychologique en la reculant de plus d'un demi-siècle; et du même coup nous nous sentons plus au large pour placer la vingtaine de dynasties qui, selon l'ancienne chronologie, règnent entre 57 av. J.-C. et 78 A. D. C'est l'un des résultats les plus importants acquis pendant ces dernières années. Peut-être d'aucuns chicaneront-ils l'hypothèse de M. Ghirshman et estimeront que Kaniṣka a régné en 125 ou 130 A. D. au lieu de 144? Qu'importe, le résultat est là : Kaniṣka a régné dans le courant d'une période allant du deuxième quart à la première moitié du IIe siècle A. D. Cette constatation est primordiale, pour le problème de l'origine de l'art du Gandhāra.

Dans les autres chapitres, M. Ghirshman souligne avec raison les affinités de l'orfèvrerie Kuṣāṇa avec celle des Sarmates trouvée en Russie méridionale. Il fait une étude approfondie de la numismatique Kuṣāṇa et de ses rapports avec celle des Sassanides. Enfin l'un des faits que M. Ghirshman met bien en valeur est l'importance de la cour Kuṣāṇa dans le commerce international des premiers siècles de l'ère chrétienne. Les découvertes de Kāpiçi-Bēgrām éclairent d'un jour nouveau le mémoire de Reinaud[3] et les commentaires de M. Ghirshman permettent de reprendre sur des bases nouvelles le problème du commerce entre l'Empire romain et l'Inde.

Ce problème sera d'ailleurs facilité en grande partie par le second ouvrage de M. Ghirshman relatif aux Chionites Hephthalites[4] qui montrent que les relations avec l'Orient sont restées actives au moins jusqu'aux VIe-VIIe siècles A. D. Il était établi depuis Gibbon et surtout V. Smith, que les Huns avaient détruit toute la civilisation du Gandhāra et les témoignages de Hiuan-tsang et, de Kalhaṇa ne faisaient que confirmer cette opinion. Or, selon l'heureuse expression de M. Grousset «M. Ghirshman blanchit ses Huns blancs» et contrairement à tout ce qui était

---

[1] *Recherches archéologiques à Bégrâm*, cf. *BEFEO*, XL, 2, p. 453-454.

[2] *RAA*, t. X, fasc. 3.

[3] *Le commerce entre l'Empire romain et l'Asie orientale.*

[4] Notons que M. Filliozat suggère que l'orthographe «Hephthalite» est préférable à celle de «Hephtalite» : *JA*, 1948, fasc. 2, p. 317.

admis, il soutient que les Hephthalites ont favorisé le Bouddhisme. Malgré toute la sympathie que nous avons pour cette théorie, que confirme les découvertes de Masson à Hadda en 1886, on ne saurait oublier la férocité de Mihirakula et de Toramana — férocité qui a été la cause de la destruction de tous les monastères bouddhiques du Gandhāra. Aussi nous croyons que la théorie de M. Ghirshman, les preuves archéologiques qui l'appuient et le fait que Toramana et Mihirakula ont tout détruit (les ruines hélas sont là pour nous le rappeler), peuvent se concilier. «Les bons» Huns, ceux qui se sont convertis au Bouddhisme, qui l'ont favorisé et qui ont reçu Song-Yun sont ceux qui ont régné dans la Bactriane et la vallée de Bāmiyān. Les fouilles de Fondukistan et celles de Haïbak le prouvent. Quant aux autres, ils ont exercé leur tyrannie sur le Gandhāra proprement dit et les témoignages de Hiuan-tsang et de Kalhana ne confirment que trop la triste vérité. Seulement, «les trouvailles de Uskhar dans le Cachemire permettent de dire que l'école gréco-bouddhique n'a pas irrémédiablement péri sous les coups de Mihirakula»[1].

Il était généralement admis que les Huns blancs étaient des mongoloïdes, l'étude des objets découverts dans la fouille de Seqt-Abad à quelques kilomètres au nord-ouest de Begrām, ainsi qu'un examen minutieux de la numismatique hephthalite conduisent M. Ghirshman à conclure que les Hephthalites sont des Iraniens.

Enfin, l'art de cette période est caractérisé par les trouvailles du Fondukistan et vraisemblablement par les peintures de Bāmiyān dont certaines semblent dater de Khosroès Parvan (590 A.D.). Un fait à noter est la découverte d'une monnaie de type sassanide avec surfrappe arabe, portant la date H. 37/657 A. D., sous une urne cinéraire du Fondukistan. Non seulement les Hephthalites favorisèrent le Bouddhisme, mais il semble que les premiers gouverneurs musulmans ne lui furent pas hostiles.

Signalons enfin le livre de M. Meunié qui, bien que publié en 1942, est le complément indispensable des livres de Hackin et de M. Ghirshman.

Le monastère bouddhique de Shotorak situé à quatre kilomètres de Begrām correspond au couvent de *Cha-lo-kia* où étaient les otages chinois de Kaniṣka. C'est le monastère qui est décrit par Hiuan-tsang. L'auteur remarque :

«Le schiste ne manquait pas à Shotorak. La découverte d'un outil de sculpture et d'un morceau de schiste sur lequel ont été ébauchés les contours d'un bouddha debout permettent d'avoir la certitude que les bas-reliefs furent exécutés sur place.» Or, à Taxila, il n'y a pas de schiste et il semble que les sculptures proviennent «du petit nombre d'ateliers qui existaient au Gandhāra débitant à la douzaine des sculptures gréco-bouddhiques» ; les sculptures étaient vendues aux pèlerins de passages qui les offraient aux *stūpa* et aux monastères de Taxila. D'ailleurs, Sir John Marshall, au sujet des bas-reliefs de Taxila, écrit : «The only explanation is that the reliefs were executed at widely different periods and dedicated here by pilgrims from beyond Indus just as Gandharian reliefs were occasionaly dedicated at other buddhists centers such as Mathurā, Sarnāth and Bodh-gaya»[2].

Ainsi fabriqués sur place comme à Shotorak ou fabriqués en série dans les ateliers du Gandhāra, les bas-reliefs gréco-bouddhiques gardent leurs caractéristiques. Cette constatation est intéressante car elle montre la profonde unité de l'école du Gandhāra de Kāpiçi à Taxila.

H. Deydier.

---

[1] Foucher : *La Vieille Route de l'Inde*, II, p. 349-350.
[2] *ASI*, 1930-34, p. 163-164, et *JRAS*, 1947, p. 17.

ERDMANN (Kurt). *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden.* — Berlin, F. Kuppferberg, 1943 : 141 pages in-4°, 2 planches de dessins, 1 carte et 100 illustrations en 41 planches hors texte.

Le progrès des connaissances archéologiques sur l'Iran sassanide depuis l'ouvrage de Sarre, *Die Kunst des alten Persien*, déjà vieux de trente ans et introuvable dans le commerce, rendait nécessaire une nouvelle mise au point. Le livre de M. Erdmann vient combler cette lacune. Il complète de façon heureuse pour les étudiants le livre de Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*. Ces deux ouvrages forment désormais le diptyque indispensable à tous ceux qui s'intéressent à l'Iran sassanide, que ce soit du point de vue religieux, politique ou artistique. Bien présenté et orné de magnifiques illustrations qui, pour une fois, étaient en grande partie inédites, l'étude de M. Erdmann se divise en huit chapitres ainsi répartis :

L'Architecture, Les reliefs rupestres, La décoration murale en stuc, L'orfèvrerie, La céramique et les industries de verre, Les camées et intailles, Numismatique, Les étoffes.

Contrairement à ce que nous voyons dans l'Inde et en Indochine, où nous sommes surtout documentés sur l'architecture religieuse, l'Iran nous offre de vastes ensembles de monuments civils et militaires. Les temples du feu étant généralement représentés soit par des constructions analogues à celle de Jandial à Taxila [1] soit au contraire par des tours auxquelles M. Ghirshman a récemment consacré une longue étude [2]. Un détail particulier est mis en évidence par l'auteur, c'est l'étrange ressemblance entre la forme architecturale carolingienne de l'église de Germiny-les-Prés, près d'Orléans, et celle du sanctuaire du feu de Djerre en Perse. Cette constatation surprenante s'aggrava lorsqu'on découvrit que la mosaïque de cette construction au cœur de la France avait un caractère profondément sassanide. Comment le plan d'un temple du feu avait-il pu arriver si loin à l'Ouest, à une date aussi tardive que le IXe siècle A. D.? La réponse n'est guère aisée. Aussi M. E. Erdmann souligne-t-il à juste titre qu'il n'y qu'une explication. Il faut chercher ce qui a pu jouer le rôle d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. Cet intermédiaire est une église chrétienne dans l'empire sassanide (p. 42). Les fouilles allemandes de Ctésiphon, en particulier, ont prouvé l'existence d'églises chrétiennes en Iran dans la fin du IIIe siècle jusqu'au VIIe siècle A. D. N'oublions pas à ce propos, l'accueil réservé par les empereurs sassanides aux Nestoriens chassés de l'Empire romain. Rappelons, cependant, que ces communautés chrétiennes d'Iran traversèrent bien des difficultés, entre les périodes alternatives de mansuétude et de persécution des souverains sassanides.

Le fait est intéressant et permettra d'étudier sous un angle nouveau les problèmes particuliers à l'histoire des miniatures carolingiennes dont nous avons pu voir de magnifiques spécimens à la récente exposition de monuments du moyen âge à Berne, ainsi que ceux posés par le Bodhisattva «byzantin» du groupe E de Bāmiyān [3].

Pour les reliefs rupestres, regrettons que l'auteur n'ait pas jugé nécessaire de reproduire, dans cette étude d'ensemble sur l'art sassanide, les croquis de l'évolution des couronnes impériales qu'il a publié dans son article sur la date de Taq-i-Bostān [4].

---

[1] Monneret de Villard, *The Iranian temple of Taxila : a Survey of Persian Art*, 1938, vol. I, p. 445, et Schaeffer, in *JAOS*, 1942, p. 51-58.
[2] *Syria*, 1944-45, p. 189 et suiv.
[3] Rowland, *Studies in Buddhist Art of Bāmiyān : Art and Thought* (Mélanges Coomaraswami).
[4] *Das Datum des Taq-i-Bōstān*, in *Ars Islamica*, 1937, p. 75-80.

La décoration en stuc des murs dont d'admirables reproductions sont données (n°s 38 à 57) peut se diviser en deux grandes parties. Les motifs animaliers qui sont de tradition purement iranienne et les motifs végétaux d'inspiration orientale, mais dans lesquels on rencontre quelques éléments d'origine hellénistique ou romaine.

La majorité des magnifiques objets de toreutique sassanide ayant été trouvée hors de l'Iran, il est difficile de les attribuer à tel ou tel roi. Grâce au critérium de la coiffure du monarque on réussit cependant à les dater *approximativement*, « car dans la lecture des éléments constitutifs de la couronne, subsiste une faculté d'interprétation qui laisse place à la discussion »[1] et les archéologues ne sont pas toujours d'accord. Mais dès que ce critère disparaît, c'est-à-dire quand aucun personnage royal n'est figuré sur l'objet, alors les hésitations reprennent et l'on ne sait si on doit attribuer ces pièces à l'art sassanide ou au contraire à celui des Omeyyades et des Abbassides. Pour le plat en bronze n° 85 nous renvoyons à l'étude de J. Sauvaget (*Remarques sur les Monuments omeyyades*, in *JA*, 1939, I, 59).

Quant à la théorie d'une influence de l'art gréco-bactrien sur celui de la période sassanide, sorte de choc en retour de l'hellénisme (p. 90), nous n'y croyons guère. Cette théorie chère à Herzfeld et reprise par Mme Trever[2] doit être définitivement détruite. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons dit plus haut au sujet du livre de M. Foucher[3]. Pour notre part, sans vouloir généraliser, nous admettons volontiers qu'un certain nombre d'objets sassanides ont été inspirés par certains modèles de la toreutique des Attalides qui a joui d'une grande faveur chez les Scythes (les ateliers de Pergame fabriquaient des objets au goût de leur clientèle scythe de la Mer Noire). Cette toreutique a eu un grand rayonnement jusqu'à la fin de la période romaine. Les trouvailles de Middelton en sont la preuve[4]. Il est donc possible que certains artistes iraniens se soient inspirés de ces modèles. Ce n'est qu'une hypothèse de travail qui demande à être confirmée, mais c'est dans cette voie à notre avis qu'il faut chercher les réminiscences hellénistiques que l'on remarque dans l'art sassanide et non en Bactriane.

Les villes de Phénicie qui ont joué un grand rôle dans l'industrie du verre n'étaient cependant pas les seuls centres à travailler cette matière. Les découvertes de Kāpiçi-Begrām ont montré que celles d'Alexandrie pouvaient leur faire concurrence. M. E. nous dit que l'Iran avait aussi des manufactures de verreries.

L'influence du monnayage des Kuṣāṇa, en particulier celui de Vasudeva sur les statères d'Ormazd, aurait pu être utilement mentionnée. De même que toute la série des monnaies kuṣāṇo-sassanides auxquelles Herzfeld a consacré une longue étude[5]. Enfin, le problème des curieuses monnaies du type Napki, découvertes en Afghanistan, méritait au moins une note.

L'étude des tissus sassanides permettra d'identifier avec sûreté nombre d'étoffes que nous avons dans les différents trésors de l'Occident (Aix-la-Chapelle, Sens, etc.).

Pour le problème de l'aire d'expansion des étoffes sassanides en Asie, nous renvoyons à l'étude que V. Goloubew a faite au sujet des découvertes de Sir Aurel Stein au cimetière d'Astana[6].

Regrettons que M. Erdmann n'ait pas jugé nécessaire d'écrire un chapitre sur la peinture au lieu de faire une simple allusion de quelques lignes (p. 50 et p. 121).

---

[1] G. Salles, *Arts musulmans-Extrême-Orient*, p. 6.
[2] *Monuments de l'art gréco-bactrien* (en russe), 1940, voir Rostovtzeff, in *AJA*, 1942, p. 295-301.
[3] Voir *supra*.
[4] *The Middleton Treasure*, London, 1946.
[5] *Kushano-sassanian coins*, in *MASI*, n° 38.
[6] *BEFEO*, XXXI, p. 278.

L'auteur avait une belle occasion de faire enfin une synthèse sur la peinture sassanide, en mentionnant les découvertes depuis Dura-Europos jusqu'à Kutcha, voire Turfan. Les fresques de Samarra [1] reflètent une tradition sassanide, la structure et la composition sont sassanides. Le type des visages à la parure l'est également. A la même tradition appartiennent les fresques de Kuh-i-Khwāja que Herzfeld a attribuées à tort à Gondhopharès [2]; ainsi que celles de Ayrtam découvertes par le Professeur Tolstov près de Terixez. Les peintures mises au jour par M. D. Schlumberger à Lakshkari Bazar près de Best en 1949 montrent également des influences sassanides. Enfin, c'est surtout dans ce qu'on est convenu d'appeler «l'Iran extérieur» que se trouvent tous les documents permettant une étude sur la peinture de cette période. Déplorons cette fâcheuse habitude qu'ont les spécialistes de l'art d'un pays de s'arrêter trop volontiers aux frontières actuelles, sans sembler se rendre compte qu'elles ne représentaient rien à l'époque dont ils font la description. L'étude de l'art gréco-bouddhique devrait-elle s'arrêter à Landi-Kotal, sous le fallacieux prétexte que c'est la frontière d'Afghanistan? A quoi rattacherait-on alors Haḍḍa et Kāpiçī? Souvenons-nous de cette phrase de M. Foucher : «De Taxila à Haḍḍa nous avons affaire à la même école artistique» [3]. Elle est en partie valable pour l'art sassanide de Dura-Europos à Turfan.

L'auteur aurait pu nous parler en plus, des fresques de Dokhtar-i-Norshirwan, de celles de Bāmiyān, de Kakrak, des peintures sassano-gupta du Fondukistan, puis de celle de Murtuq près de Kutcha et de Bäzalik près de Turfan. Une allusion à l'hypothétique Roustem de Dandān-Cïlik [4] lui aurait permis de montrer que cette influence sassanide s'était exercée également dans le Sud du Bassin du Tarim. Lorsqu'on sait que les Tibétains ont occupé pendant un certain temps (de 670 à 692 A. D.), les oasis de cette région où s'étaient réfugiés les Manichéens, chassés de Perse, il ne faut pas chercher ailleurs l'explication des réminiscences sassanides que nous trouvons dans les peintures du Tibet Occidental (du Ladakh, entre autres). Enfin, il eut été judicieux de mentionner dans ce volume l'étude de Sarre [5], sur les peintures d'Asie centrale.

Ces quelques remarques montrent les avantages que l'on peut tirer de la division horizontale ou chronologique [6], car n'étant plus arrêté par les nécessités de la géographie politique, on peut embrasser des horizons plus vastes et mieux déceler les influences d'un art sur les pays voisins.

Le seul reproche que nous ferons à M. Erdmann est d'avoir fait un exposé trop systématique qui risque d'égarer le lecteur non initié. Les fluctuations de la chronologie de cet art ne sont pas suffisamment soulignées. Mais l'auteur semble s'en être aperçu tardivement et avoir essayé d'y remédier dans ses Anmerkungen.

Regrettons également l'absence d'une bibliographie plus complète que celle des Anmerkungen et surtout le manque d'index sans lequel un ouvrage de ce genre ne devrait jamais être publié.

H. Deydier.

---

[1] Herzfeld, *Die Ausgrabungen von Samarra; III. Die Malerei.*

[2] Herzfeld, *Ancient Iran.*

[3] *Études asiatiques,* I, p. 280.

[4] Rappelons que Mani était peintre et que c'est à Turfan que furent trouvées les seules miniatures manichéennes que l'on connaisse.

[5] *Die Buddhistische-Spätantike in Mittel Asien,* t. VIII.

[6] Cœdès, *Histoire des États hindouisés,* p. 6.

Lin Li-kouang 林藜光. *L'aide-mémoire de la Vraie Loi (Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtra), Recherches sur un Sūtra Développé du Petit Véhicule*, Introduction de P. Demiéville, professeur au Collège de France, *Publications du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études*, t. LIV. — Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949; xv + 384 pages in-8°, un portrait, une préface en chinois.

Dans la copie bourrée de fautes du manuscrit du *Dharmasamuccaya* ramenée du Népal par S. Lévi, Lin Li-kouang était parvenu, au prix de longues années d'ingrat labeur, à identifier les stances du *Saddharma-smṛtyupasthāna* (*SUS*)[1], et «*tout en peinant sur ce pensum énorme que lui avait laissé S. Lévi*.. *Lin Li-kouang s'était mis peu à peu... à développer l'introduction de son édition du* Dharmasamuccaya, *qui tourna en une étude complète du* Saddharma-smṛtyupasthāna *envisagé sous tous ses aspects et en particulier sous celui de ses affinités doctrinales*»; finalement, c'est «*toute une somme d'études sur le bouddhisme du Petit Véhicule considéré en certains* stades de son développement historique»[2]... que nous devons à Lin Li-kouang.

Le *SUS*, dont la version chinoise de Gautama Prajñaruci n'occupe pas moins de soixante-dix fascicules, est «une encyclopédie de caractère composite qui tendait à présenter en textes ordonnés toutes les connaissances dont on disposait à l'époque», c'est dire la vérité des sujets abordés et l'importance du *sutra* lui-même. Mais le *SUS* comble aussi une lacune de notre information : «Il ne manque pas, dit Lin[3], d'ouvrages importants... qui font nettement suite au système du *Kośa*, c'est-à-dire à la tradition gandhârienne, tandis que la lignée de la *Mahāvibhāṣā* semble s'arrêter avec cet ouvrage... Aussi importe-t-il d'enregistrer le témoignage de textes comme notre *SUS*, qui se rattachent à la *Mahāvibhāṣā* et s'écartent du *Kośa*».

Le caractère disparate de l'ouvrage oblige l'auteur à suivre son texte pas à pas et à en examiner chaque partie l'une après l'autre, de sorte que certains problèmes, tels que celui de la date du *SUS*, de sa position doctrinale, de sa composition, sont examinés plusieurs fois. On n'a pas pour autant l'impression que l'auteur se répète : les mêmes questions envisagées de différents points de vue le mènent à des résultats concordants et le lecteur lui sait gré de ses conclusions claires et précises qui rendent possible de s'orienter aisément, malgré l'absence du chapitre de synthèse générale qui devait permettre une récapitulation systématique.

L'un des points principaux auxquels s'est attaché l'auteur est de fixer la place de ce texte par rapport aux autres *sūtra*[4]. «Le *SUS*, écrit-il, en tant que *sūtra* hīnayāniste est unique par son plan comme par ses dimensions; on peut le situer entre les *āgama* et les traités proprements dits d'Abhidharma. Du point de vue doctrinal, il se tient assez près de l'École des Sarvāstivādins sans qu'on puisse cependant le rattacher globalement à cette école dont il s'écarte sur de nombreux points. Sa date doit être postérieure à celle du Concile de Kaniṣka.» De nombreux points de détails permettent de localiser les origines du rédacteur. Le texte a été compilé dans le N.-O. de l'Inde. En ce qui concerne la notion des enfers froids, Przyluski a depuis longtemps montré que c'était là une conception iranienne. Or, le Gandhāra a été de longtemps la région de l'Inde où les traditions iraniennes ont été le mieux assimilées. Le *SUS* ne mentionnant pas les enfers froids, Lin suppose qu'on doive plutôt le rattacher

(1) L'édition critique du texte sanskrit du *Dharmasamuccaya* (chap. 1 à v) accompagnée des versions tibétaines et chinoises et d'une traduction en français a paru en 1946, *Publ. du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études*, t. LIII.

(2) Introduction de M. P. Demiéville, p. II.

(3) P. 14, n. 1.

(4) Cf. chap. I, «Analyse critique», *passim*, et chap. II, «Sources et affinités», p. 99-146.

à la tradition cachemirienne qu'à celle du Gandhāra. Par contre, au sujet des mentaux *mahā-bhūmika-citta*, le *SUS* semble plutôt se rattacher à la tradition gandhārienne. Aussi partageons-nous l'avis de l'auteur qui montre qu'« entre l'époque où fut compilée la *Mahāvibhāṣā* et celle du *Saṃyuktābhidharmasāra* et du *Kośa*, les Sarvāstivādins furent très divisés sur ce point de doctrine ».

Ils le furent aussi sur beaucoup d'autres et cela nous explique les différents courants gandhārien ou cachemirien que reflète ce texte qui abonde en contradictions :

P. 16 : 1° Les Yamapauruṣa ne sont pas des êtres vivants soumis à la rétribution des actes;

2° Les Yamapauruṣa comptent parmi les êtres vivants.

P. 19 : il y a deux localisations du Yamaloka entre lesquelles le *SUS* hésite.

P. 20-3 : le *SUS* semble adopter deux tendances doctrinales en ce qui concerne Māra...

L'un des points importants sur lequel nous nous attarderons est celui de la position du *SUS* vis-à-vis des arts plastiques. « Le *SUS* ne témoigne d'aucune répulsion à l'égard des représentations plastiques de la figure du Bouddha. » Il décrit volontiers les différentes représentations figurées de la personne du Bouddha que l'on peut faire pour s'acquérir des mérites. Icônes en or, en bois, en argile, etc. Notons ici le rapprochement que l'on peut faire avec tel passage du *Lotus de la Bonne Loi*[1]. Le *SUS* décrit l'esprit pictural et insiste en particulier sur la signification karmique des couleurs, ce qui amène l'auteur à rédiger une sorte de monographie sur la coloration du vêtement des religieux bouddhistes. Puis, il mentionne les données relatives aux fresques. A ce sujet, on rappelle que les oiseaux et les animaux qui naissent au ciel des Trāyastriṃśa étaient, dans leurs vies antérieures, des peintres ou des sculpteurs qui avaient décoré des monastères et des stūpas, etc. Or, ainsi que le fait remarquer Lin Li-kouang, la tradition pâlie est formelle : il n'y a point d'animaux au ciel. Aussi le *SUS*, après avoir dit de façon précise que les animaux naissent au ciel, sent bien la difficulté (que déjà le *Mahāvibhāṣā* avait tenté de résoudre) de s'écarter de la tradition sans vouloir rompre avec elle et déclare : « bien qu'il (Airāvaṇa) soit animal, il jouit cependant des jouissances célestes ». Il y a encore là un reflet des discussions qui avaient lieu à l'époque de la rédaction de ce texte.

Lin conclut que le *SUS*, tout en interdisant aux moines le métier de peintre, se rapproche, en ce qui concerne l'iconographie, des Mūla-Sarvāstivādins, car les Sarvāstivādins proscrivaient les images du corps de Bouddha. Cela n'est vrai que d'une façon générale, car n'oublions pas que le donateur du reliquaire de Shāh-jī-ki-Dhērī se réclame des Sarvāstivādins et c'est bien le Buddha qui est représenté sur ce reliquaire.

Parmi les nombreux sujets abordés dans ce trésor d'informations qu'est cette magnifique étude de Lin Li-kouang, il en est un qu'il nous tient à cœur de souligner. Il s'agit des rapports entre le *SUS* et le *Rāmāyaṇa*. « Selon S. Lévi, la description du Jambudvīpa qui figure à la fois dans le dernier chapitre du *SUS* et dans le *Rāmāyaṇa* ne saurait être « ni beaucoup antérieure au IIe siècle av. J.-C., ni de beaucoup postérieure au Ier siècle de l'ère ». Le *SUS* aurait donc précédé Aśvaghoṣa. » Le problème est beaucoup plus complexe, remarque Lin Li-kouang, car « c'est uniquement sur les données géographiques d'une petite partie du VIIe chapitre du *SUS*, la description du Jambudvīpa, que S. Lévi se base pour fixer cette date. Or, ce chapitre. . s'ajoute assez mal dans le cadre général du *SUS*... On ne peut donc s'empêcher de penser à une addition. » Voici, selon nous, un argument de plus en faveur de

[1] E. Burnouf, *Lotus*, II, p. 32-33, *ślokas* 82-87.

cette hypothèse : le *Rāmāyaṇa* mentionne Java et Sumatra et les récentes découvertes archéologiques et l'appui de certains textes tels que le *Niddesa* montrent que l'expansion indienne vers l'Inde extérieure n'est vraiment attestée de façon certaine qu'à la fin du Ier siècle ap. J.-C. et surtout dans le courant du IIe siècle.

Sur l'Afghanistan, domaine de la paiśācī[1], espérons que les futuresf ouilles de la D. A. F. A. dans l'Argand-āb mettront au jour des textes de la secte des Mahāsāṅghika-Sthavira de l'« Himālaya » et que l'hypothèse de Lin Li-kouang deviendra alors une certitude.

Nous ne pouvons aborder dans le cadre d'un compte rendu toutes les réflexions que suggère la lecture de ce beau livre. Nous noterons cependant encore quelques points :

L'*Appendice III : Sur une version chinoise du Sūtra du Perroquet*, amène des précisions sur les sources littéraires de « la colère du chien blanc ». Rappelons que M. Foucher[2] ne connaissait que la version tibétaine de Schiefner et celle donnée par un album chinois. En fait, cette scène est une illustration du *Mahākarmavibhaṅga*[3]. Le fait nouveau apporté par Lin Li-kouang est la transcription du nom personnel du héros de l'histoire. L'album chinois que possédait M. Foucher était la version du *Madhyamāgama*. Or, le Tsing-yi (esprit pur) du texte chinois a été rendu par le nom sanskrit Śukla, mais M. Foucher fit une réserve en ajoutant un point d'interrogation à ce nom. Comme le remarque Lin Li-kouang « pour restituer Tsing-yi en sanskrit, on songe soit à *śukla*, soit à *śubha* qui signifient tous deux « pur », mais la tradition pâlie porte à croire que le mot « esprit n'est qu'une addition chinoise, car dans tous les textes pâlis le nom de l'interlocuteur du Bouddha est Subho māṇavo Todeyaputto. Ainsi, la version chinoise de Cheu-hou se rattacherait peut-être à la tradition pâlie; une confusion entre *subha* « pur » et *suva* « perroquet », ou entre *sukha* « pur » et *suka* « perroquet », était facile en pâli. » Voilà un point qui méritait d'être éclairci et l'explication donnée par Lin peut être considérée comme définitive.

Sur le problème posé par l'origine de la *Jātakamālā* et de son rédacteur, Lin Li-kouang apporte de nouveaux arguments dans la discussion. Il attire l'attention sur de nombreux faits dont il faudra désormais tenir compte pour fixer la date d'Āryaśūra.

L'auteur pose la question de la pluralité initiale des langues du bouddhisme[4]. Ces pages où, dit M. P. Demiéville, « *plane l'angoisse de la maladie... sensible dans l'abus des hypothèses, dans la conduite forcée de l'argumentation, dans l'obsession et presque l'affolement des théories* » ne laissent pas d'être pleines de suggestions, d'idées neuves et originales et elles ont le grand mérite d'être un stimulant pour la recherche.

Le paragraphe consacré au joyau de la femme, premier des sept joyaux du Cakravartin, précise que « son corps est aussi doux que celui du *kaliṅga* ». Le « *k'ie-ling-k'ie*, ajoute-t-on, est un oiseau des îles... ». Lin Li-kouang remarque que le nom tibétain concorde avec le nom chinois et l'original sanskrit ne peut donc être que *kaliṅga*. Or, note-t-il, *Kaliṅga* en sanskrit n'est pas un nom d'oiseau, c'est un nom géographique bien connu... Mais alors que vient faire là l'oiseau maritime des deux gloses du *SUS*? L. essaye d'expliquer ce terme par une confusion avec *kalaviṅka*. Seulement, cette explication donnée, il n'en reste pas moins vrai que le texte tibétain du *SUS* donne bien *ka-liṅ-ga*. Aussi l'auteur conclut-il que ce terme

---

[1] Cf. les remarques de Lacôte in *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, p. 46.
[2] *AGBG*, I, p. 524-525, n. 1.
[3] S. Lévi, *Mahākarmavibhaṅga*, p. 2 et 108.
[4] Chap. IV, p. 176 et suiv.

reste obscur. Nous pouvons préciser ici que, dans un cours sur les langues et peuples austroasiatiques fait au Collège de France en 1942, Przyluski a eu à citer plusieurs fois la légende de l'oiseau Kaliṅga qui vit dans une île de l'Océan. Cette légende a dû être suffisamment importante pour qu'on la retrouve mentionnée dans les textes tibétains et dans le *SUS*. Un point du moins semble certain, c'est que les traducteurs chinois la connaissaient et que leur glose n'est pas dénuée de fondement.

Notons enfin l'importante constatation de l'auteur [1] relative au réveil du Hīnayāna dans le courant des XI-XII° siècles dans l'Inde centrale et septentrionale. Cela explique l'attitude du roi Parākramabāhu Ier de Ceylan qui reconnut l'orthodoxie de la secte du Mahāvihāra [2] : les répercussions de cette restauration du Hīnayāna se firent sentir rapidement en Birmanie et ce fait contribua peut être à installer le Petit Véhicule dans le reste de la Péninsule indochinoise.

Appendice IX, Dharmatrāta. Le dernier en date à porter ce nom passe à tort pour l'auteur d'un Dhyāna-sūtra 禪經, dont le titre recouvre en fait une œuvre de Buddhasena [3]. Mais comment se fait-il que les maîtres de *dhyāna* chinois, partisans de la *méthode subite*, se réclament d'un *Dhyāna-sūtra* dû uniquement à Buddhasena, maître de tendance *gradualiste*, et dont le contenu porte effectivement sur la culture graduelle des pratiques? Faut-il donc penser que la préface de Houei-yuan, qui figure au *Tch'ou san tsang ki tsi* de Seng-yeou, était celle d'un ouvrage qui exposait réellement les méthodes de *dhyāna* de Buddhasena et de Dharmatrāta et qu'elle a été reportée abusivement en tête du *Dhyāna-sūtra* de Buddhasena? Le *Kao seng tchouan* [4] attribue à Houei-kouan la composition d'un traité *exposant les sens de l'illumination subite et de l'illumination graduelle* 著頓宗論，論頓悟漸悟義 …).
Il semble donc qu'il était habituel à l'époque de comparer les deux méthodes, graduelle et subite. Le paragraphe consacré par l'auteur au troisième Dharmatrāta invite du moins à ces conclusions :

1° Les origines de la «doctrine subite» restent encore mystérieuses. Sans doute les tendances et la culture taoïstes de personnages tels que Houei-yuan, qui «citait Tchouang-tseu pour faire des rapprochements» lorsque son auditoire avait des doutes [5], sont-elles pour beaucoup dans la formation de cette doctrine;

2° C'est bien dès les origines de l'école dite du *dhyāna* que l'on trouve les deux courants, *subitiste* et *gradualiste*, qui s'affrontèrent à partir du VIII° siècle et qui avaient déjà leurs correspondants taoïstes dans le mysticisme des grands philosophes d'une part, et d'autre part dans les longues et difficiles pratiques du taoïsme populaire.

A propos du Bhikṣu Ta-mo (Dharma), qui fut le maître de Houei-lan 慧覽 au Cachemire, L. conclut que : «...si ce nom (Ta-mo) est bien une abréviation de Dharmatrāta, notre troisième Dharmatrāta devait vivre encore vers 420 ap. J.-C.» Mais si l'on se reporte aux fragments du 名僧傳 *Ming seng tchouan* de 寶唱 Pao-tch'ang (l'ouvrage fut achevé en 514) réunis en 1235 par le moine japonais

---

(1) P. 272-273.

(2) G. Cœdès, *Histoire des États hindouisés*, 2° édition, p. 299. Notons cependant que, dès le V°-VI° siècle, le Hīnayāna des Theravādin était déjà importé au Pégou. Cf. *JA*, 1912, II, p. 121-136.

(3) Je tiens à m'excuser ici d'une erreur inadmissible que j'ai commise dans ma traduction des *Entretiens du maître de dhyāna Chen-houei*, p. 98, n. 34, en imputant à Seng-yeou la confusion entre le *Tch'an-king* de Buddhasena et le *Siuou-hing-fa* (*Yogasamāsa*) de Dharmatrāta, ouvrages qu'il prend justement soin de distinguer (cf. Lin, p. 344) [J. Gernet].

(4) *Taishō* 2059, VII, 386 *b*, 25-26.

(5) *Taishō* 2059, VI, 358 *a*, 13.

宗性 Shūjō du 笠置寺 Kasagi-dera, on lit que[1] Houei-lan (ici 惠覽) «étudia le *dhyāna* avec le maître cachemirien 達摩達 Ta-mo-ta. La 4ᵉ année *Yuan-kia* (427), il obtint l'essentiel de l'ordination de Bodhisattva sur un arbre. Étant entré en *samādhi*, il vit Mi-lö (Maitreya)». Suit une conversation avec Ta-mo. Voilà donc une précision sur la date à laquelle Houei-lan eut pour maître le Bhikṣu Dharma. Cependant, les caractères 達摩達 ne paraissent pas normaux pour une transcription de Dharmatrāta et feraient plutôt penser à un nom tel que 達摩達多 Dharmadatta ou 達摩達羅 Dharmadhara[2].

Nous arrêterons là ces quelques réflexions provoquées par la lecture de ce livre qui est désormais un des ouvrages de base pour les recherches bouddhiques et particulièrement pour celles du Petit Véhicule. Cela nous fait sentir plus amèrement la mort prématurée de l'éminent savant et du chercheur infatigable que fut Lin Li-kouang.

H. Durt et J. Gernet.

Tjan Tjoe-som (Tseng Tchou-chen) 曾珠森. *Po hu t'ung* 白虎通. *The comprehensive discussions in the White Tiger Hall*, vol. I, *Sinica Leidensia*, vol. VI, xii + 367 pages. — Leiden, E. J. Brill, 1949.

Ce premier volume comprend une longue introduction consacrée au problème de l'authenticité du *Po hou t'ong* (*PHT*), suivie d'une traduction partielle du texte (chap. I, II, XVIII et XI). M. T. commence par un examen détaillé des différentes opinions sur la valeur du *PHT*.

La question est de savoir si le *PHT* relate véritablement les discussions qui eurent lieu en 79 ap. J.-C. au Po-hou-kouan et c'est avant tout à cette question d'histoire littéraire que s'attache M. T. Se fondant d'abord sur les preuves «externes» (description du *Heou Han chou* et du chapitre bibliographique du *Souei chou*), il reconnaît leur vanité. Seul William Hung semble avoir envisagé le problème d'un point de vue plus critique que ses devanciers (cf. p. 19-44), en s'attachant à l'étude des passages parallèles et des emprunts possibles. La critique des matériaux fournis par W. Hung ne mène l'auteur qu'à une conclusion prudente qui réserve un examen plus approfondi : «La seule chose positive que nous pouvons dire est qu'il y avait un *PHT* en 245 au moins... Les passages parallèles prouvent tout au plus que l'édition actuelle n'est pas authentique, en ce sens que certaines parties sont des interpolations tardives, mais cela ne veut pas dire que son ensemble est lui-même d'une époque tardive» (p. 44). Le gros travail de recherche sur les citations des Classiques ou des Apocryphes et sur les passages parallèles auquel se livre l'auteur ne peut aboutir en l'absence de points de repère historique. M. T. a bien vu que si l'on voulait avoir quelque assurance sur l'authenticité du *PHT*, ce n'est point dans les preuves «externes» ni même dans l'étude des passages parallèles, dont les résultats restent toujours sujets à caution, qu'il fallait la chercher, mais dans un examen des idées courantes et du milieu intellectuel à l'époque présumée de la composition : «...il se peut, dit-il, que nous n'ayons pas suffisamment tiré parti des preuves «internes», je veux dire de l'analyse du texte lui-même, afin de

[1] *Suppl. de Kyōto*, 2ᵉ pien 乙, 7ᵉ t'ao, fasc. 1, k. XX, 10 b, lin 8 et suiv.

[2] Le dictionnaire sanskrit-anglais de Monier-Williams mentionne un Dharmadatta, poète et rhéteur. Le 24ᵉ patriarche de la première des listes généalogiques de l'École Sarvāstivādin, insérées en 520 au k. XII du *Tch'ou san tsang ki tsi*, se nommait Dharmadhara. On trouve également dans cette liste un nommé 達摩達帥, 45ᵉ patriarche.

localiser les idées qu'il contient et de voir si elles cadrent ou non avec l'époque dont le texte est censé dater» (p. 65).

La seconde partie de cette introduction est consacrée à un examen du *PHT* — c'est un exposé succinct et ordonné du contenu de l'ouvrage (p. 71-82) — et à un historique des études classiques sous les Han postérieurs. Mais M. T. est amené à traiter de questions diverses et qui débordent sans doute le sujet qu'il s'est fixé : ouvrages apocryphes, vogue des techniques de divination, interprétation des classiques sous les Han, controverse du *Sin wen* et du *Kou wen*. Dans sa crainte de «construire une montagne qui n'accoucherait que d'une souris», l'auteur sent la nécessité de se limiter à de rapides examens. On trouve cependant dans cette partie de son ouvrage de trop longues énumérations. C'est le cas du paragraphe consacré au contenu des ouvrages apocryphes et de celui sur les présages à l'époque des Han. Peut-être M. T. aurait-il pu abréger ici, étoffer ailleurs. On aurait aimé avoir une étude comparative du *PHT* avec les ouvrages analogues notés page 176, note 646 : le *PHT* est une interprétation d'après les Apocryphes comme le sont le *Chang-chou ta tchouan* et le *Tch'ouen ts'ieou fan lou*. Ainsi, on ne retrouve pas dans la conclusion générale (p. 166-176) une justification de l'aspect étrange du *PHT* signalé page 70 : «Il est curieux que ce texte, qui prétend donner le résultat des discussions contradictoires sur les Cinq Classiques, ne contienne autant dire pas d'explications sur les Classiques, ainsi que nous comprenons ce terme, mais uniquement des expositions et des spéculations où tel passage des Classiques sert de point de départ ou de sorte de point final».

L'important est que l'auteur arrive à des résultats positifs qui, s'ils ne permettent pas de fixer une date précise pour la composition du *PHT*, lui assignent une époque dans l'histoire des idées : que nous importe, pour prendre un exemple, la date historique de la composition de *L'Esprit des lois*, si l'ouvrage peut être situé dans l'histoire de la pensée philosophique en Occident? Il ne semble guère possible d'aller plus loin que ne l'a fait M. T. dans sa conclusion, sans se départir d'une sage réserve : compte tenu des interpolations et des omissions, le *PHT* est, selon toute vraisemblance, une édition abrégée du compte rendu complet des discussions du Po-hou-kouan qui fut perdu par la suite et dont un fragment du *Che-k'iu li louei* peut nous donner une idée.

Les notes de la traduction sont abondantes et précises. Elles représentent un gros travail de dépouillement pour l'identification des passages parallèles et des variantes.

On regrettera peut-être que l'introduction soit un peu longue pour l'examen d'une question aussi limitée et presque trop courte pour celui des problèmes importants qu'elle aborde : cela tenait à la nature même du sujet.

J. Gernet.

R. P. Kramers. *K'ung tzu chia yü* 孔子家語, *The School Sayings of Confucius*, Translation of Sections 1-10 with critical notes, *Sinica Leidensia*, vol. VII, XII + 406 pages. — Leiden, E. J. Brill, 1950.

Ce volume, qui fait suite au *Po hou t'ong* de M. Tjan Tjoe-som, est consacré à un problème où le mouvement des idées sous les Han se trouve une fois de plus impliqué. Une opinion admise jusqu'ici était que le *Kia-yu* est un faux de Wang Sou 王肅 (mort en 256). «On sait, dit P. Pelliot (*TP*, XXII, 355), que le *Kia-yu* actuel est un faux du IIIe siècle de notre ère». Son objet était de s'opposer aux enseignements

de Tcheng Hiuan 鄭玄 (127-200), adepte du confucianisme officiel, conçu depuis Tong Tchong chou sous la forme d'une religion d'État. M. Som notait déjà à propos du *Po hou t'ong*, p. 168-169 : «Another striking omission is that nowhere in the text Confucius is referred to as *su-wang* «Uncrowned King» and neither is the kingdom of Lu alluded to. We have to suppose a deliberate «expurgation» in all these cases, and an expurgation of a rather late date, because the theory of the «Uncrowned King» was still adhered to by Cheng Hsüan. . . ». Wang Sou n'est évidemment pas le premier en date à s'être opposé à cette divinisation et à cette intronisation de Confucius et M. Fong Yeou-lan (*A short History of Chinese Philosophy*, New York, 1948, p. 207, cit. par M. Kramers) propose même de retrouver dans le confucianisme des Han et d'avant les Han deux courants toujours opposés dont les premiers représentants furent Mencius et Hiun-tseu. Mais M. Kramers n'a pas voulu suivre la même voie que M. Som et a décidé de s'attacher avant tout aux problèmes philologiques que posait le *Kia-yu*.

On admet qu'il y eut une recension ancienne du *Kia-yu* dont M. Kramers est d'ailleurs parvenu à retrouver la trace : une citation de ce texte relevée dans le *Kouan Tcheou p'ien* 觀周篇 ne figure pas dans le *Kia-yu* actuel et a été vraisemblablement supprimée par Wang Sou pour les besoins de sa cause (p. 197). D'autre part, il me semble que le *Kia-yu* n'a pas été aussi complètement soustrait à l'influence des apocryphes (緯) que le laisse entendre M. Kramers. Les noms des Cinq Souverains y sont mis en relation avec les cinq éléments (§ 24), et l'on y trouve des spéculations sur le symbolisme des nombres et des théories sur l'influence du milieu sur la vie humaine (§ 25, 2). La question se posait de savoir pourquoi le *Kia-yu* de Wang Sou a conservé de tels passages alors qu'il présente un portrait humain et non pas divinisé de Confucius. Il est dommage que l'auteur n'ait pas voulu accorder plus d'importance au côté idéologique du problème, puisque le *Kia-yu* de Wang Sou fut précisément compilé au moment du triomphe d'un certain rationalisme dont il apparaît en somme comme l'aboutissement.

C'est assez tardivement que le *Kia-yu* se trouve cité (principalement chez Sseu-ma Tcheng 貞 et dans le *T'ai p'ing yu lan* sous les T'ang) et plus tardivement encore que l'on rencontre des critiques de son authenticité (chez Tchou Hi, puis Wang Po 王柏 sous les Song). Encore l'appréciation de Tchou Hi, malgré une certaine restriction est-elle assez favorable au *Kia-yu*, et ce n'est en fait que tout récemment, sous les Ts'ing, que ce texte fut l'objet de vives critiques où il fut représenté comme étant, en entier, un faux de Wang Sou (critiques de Ts'ouei Chou 崔述 et de Souen Tche-tsou 孫志祖). «Summing up, dit l'auteur pour finir, p. 36, the conclusion reached by the great majority of critics is that the *Chia-yü* has been seriously tempered with by Wang Su in order to have a weapon with which to attack Cheng Hsüan's theories». C'est en fin de compte à une conclusion moins radicale mais analogue que se trouve amené M. Kramers en procédant à l'examen approfondi de ce qu'il appelle les preuves «externes» (ici, les données de la préface et de la postface du *Kia-yu*) et des preuves «internes» (sources et affinités). La donnée intéressante que fournit la préface est que Wang Sou y prétend avoir reçu d'un certain K'ong Mong 孔猛, descendant de Confucius à la vingt-deuxième génération, un manuscrit du *Kia-yu*, et il est improbable que l'auteur ait pu soutenir pareille chose sans l'assentiment de la famille K'ong. Au contraire, la postface de l'ouvrage pose des problèmes beaucoup plus complexes. M. Kramers montre qu'elle ne peut avoir un seul auteur et propose d'attribuer la première des trois parties qu'il y distingue au compilateur de la collection originale (sous les Han antérieurs) et les deux suivantes, à la rigueur, à Wang Sou lui-même.

Une étude des affinités entre le *Kia-yu* et les fragments du *Cheng tcheng louen* 聖

證論, ouvrage où Wang Sou faisait la critique des théories de Tcheng Hiuan, prouve que le *Kia-yu* porte des traces certaines d'altérations dues à la main de Wang Sou (Affinities with the *Shêng chêng lun*, p. 138-154). Un des trois textes attribuant à K'ong Ngan-kouo 孔安國 la transmission du *Chou king* en caractères anciens (*Kou wen chang chou*) est la postface du *Kia-yu*, et c'est ce qui a incité l'auteur à faire un relevé des thèses communes à ces deux textes, puisque aussi bien la postface du *Kia-yu* prétend que K'ong Ngan-kouo intervint également dans la transmission de ce dernier ouvrage (Affinities with the *Ku wên shang shu*, p. 154-164). Pour finir, une recherche des sources et des emprunts du *Kia-yu* (The *Chia-yü* as a compilation, p. 170-192) apporte des précisions intéressantes sur la transmission des classiques à l'époque des Han :

P. 182-183 : «...we may say that some features suggest the possibility that the borrowing took place before the *Li-chi* in 49 sections was formed». Cette conclusion est tirée du fait que tout entretien avec Tseng-Tseu est absent du *Kia-yu*. De même, les détails propres au *Hiao-king* et au *K'ong-tseu san tch'ao ki* ne se retrouvent pas dans l'ouvrage de Wang Sou, parce que ces textes constituaient à l'époque des ouvrages d'une tradition indépendante. La conclusion principale de cette étude est que le *Kia-yu* présente effectivement des traditions sur Confucius qui existaient déjà au commencement des Han antérieurs et que ce texte semble bien avoir recueilli celles de ces traditions qui ne figuraient pas dans le *Louen-yu*.

Nous ferons sur la disposition séparée de la traduction et des notes une remarque qui vaut aussi pour l'ouvrage de M. Som : cette disposition constitue une certaine gêne pour le lecteur, mais il faut croire qu'il était difficile de trouver mieux. Pour terminer, nous remercierons M. Kramers de nous avoir donné cette intéressante étude sur un texte peut-être trop négligé jusqu'ici.

J. Gernet.

W. Eberhard. *Provincial administration of the Five Dynasties*, in *Studia Serica*, vol. VII, nov. 1948.

W. Grootaers. *The Hutu god of Wan-ch'uan*, *Ibid.*

Ces deux articles fondent leurs conclusions, dans deux domaines différents, sur des statistiques.

M. Eberhard s'en tient aux données du *Kieou Wou-tai chou* et il écarte délibérément tout autre témoignage. Après avoir exposé dans ses grandes lignes le système administratif des cinq dynasties et souligné son caractère militaire, il énonce les deux conclusions suivantes auxquelles l'examen d'un grand nombre de cas particuliers l'a amené :

1° Les préfets et les commissaires impériaux des cinq dynasties n'exerçaient pas en général leurs fonctions dans leurs préfectures, à l'exception de ceux qui étaient assez puissants pour posséder une armée et une clientèle à eux ;

2° L'administration réelle était dans la plupart des cas confiée à des subalternes.

Pour finir, M. Eberhard recherche quels étaient les principaux avantages des grands fonctionnaires. Il remarque que, fort mal payés, les préfets et commissaires impériaux tiraient le principal de leurs revenus des exactions de leurs subordonnés.

En plus de l'intérêt de ces conclusions, une liste des préfectures où est notée, pour chacune, le genre d'administration en cours sous chaque dynastie, ainsi

que les cartes qui terminent ce travail, rendent cet article fort utile pour des recherches ultérieures.

Dans son étude sur le dieu Houtou de Wan-ts'iuan, M. Grootaers, procédant d'abord en philologue, fait la critique des différentes sources littéraires et découvre qu'une plaisanterie d'un lettré du début du XIXe siècle est à l'origine des affirmations de Houang Fei-mo, puis de H. Dore au sujet du dieu Houtou.

Une enquête sur le terrain confirme le peu de fondement de ces données littéraires, et le relevé des différents dieux associés au dieu Houtou permet de retrouver quelle fut la véritable fonction de ce dernier.

Nul doute que les résultats des recherches sur le terrain ont, ainsi que l'affirme M. Grootaers, plus de consistance et de poids que les données de la littérature en matière d'études folkloriques.

J. Gernet.

Sseu pou pei yao 四部備要. Collection du type *sseu pou* de 2.500 fascicules (11.305 k.) éditée par la 中華書局 de Chang-hai, nouvelle acquisition de la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient.

L'article consacré au *Sseu pou pei yao* (*SPPY*) par le *Ts'ong chou mou houei pien* 叢書目彙編 est beaucoup moins détaillé que celui qui concerne le *Sseu pou ts'ong k'an* (*SPTK*) dont l'édition fut terminée en 1922 et qui est devenu un ouvrage courant de référence pour les sinologues. Venu plus tard, le *SPPY* n'a pu, à cause de la deuxième guerre mondiale, obtenir la place qu'il méritait malgré la grande netteté de sa typographie, son volume relativement peu encombrant, sa richesse en ouvrages de critique et particulièrement en commentaires des Ts'ing. Du point de vue typographique, le *SPPY* présente un progrès considérable sur le *SPTK*. D'autre part, les éditeurs se sont visiblement attachés à ce que cette collection ne fît pas double emploi avec le *SPTK*. Cependant, à un premier dépouillement, qui n'a pu être aussi complet que nous l'aurions voulu parce que l'*Inventaire du Fonds Chinois* reste inachevé, il semble que le *SPPY* n'apporte pas à notre fonds un nombre très important d'ouvrages nouveaux et qu'il n'existe tout au plus qu'une vingtaine d'ouvrages que nous ne possédions pas déjà, soit isolés, soit faisant partie de certains *ts'ong chou*[1]. Il semble que c'est surtout aux manuscrits de l'époque des Ts'ing que les éditeurs ont donné leur préférence.

Le classement du *SPPY* combine le classement à quatre classes 四部, tel qu'on le trouve dans le *King tsi tche* 經籍志 du *Souei chou*[2] et le classement moderne dont le premier type fut donné par Tchang Tche-tong 張之洞 (1835-1909) dans son *Chou mou ta wen* 書目答問, composé en 1874[3], tout au moins pour les quatre classes *king*, *che*, *tseu* et *tsi* des collections du genre *sseu pou*.

---

[1] L'exemplaire du *SPPY* dont l'École a fait l'acquisition en automne 1949 est arrivé à Hanoi malheureusement privé de sa table des matières à laquelle était peut-être adjointe une préface des éditeurs qui indiquait les circonstances de la publication et les principes qui avaient été suivis dans le choix des manuscrits.

[2] Chapitres composés par Tch'ang-souen Wou-ki 長孫無忌 (mort en 659) sous T'ai-tsong des T'ang.

[3] Voir Kang Woo, *Histoire de la bibliographie chinoise*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises, Paris, 1938.

Alors que le *SPTK* ne donne qu'une série de commentaires pour les treize *king*, le *SPPY* possède pour ces mêmes ouvrages une série de commentaires anciens [1], une série de sous-commentaires courants et une série de sous-commentaires de l'époque des Ts'ing. Un des grands avantages, ici, du *SPPY*, c'est qu'on y trouve, réunis aux sous-commentaires qui leurs correspondent, les études critiques 校勘記 du célèbre philologue Jouan Yuan 阮元 [2]. On a, par exemple, dans le même fascicule, le sous-commentaire de Yuan Hing-tch'ong 元行冲 (texte révisé par Hing Ping 邢昺 des Song) [3] sur le *Hiao king T'ang Hiuan-tsong yu tchou* 孝經唐玄宗御注 et, à la suite de chaque *kiuan*, le *kiao k'an ki* qui lui correspond [4]. Cette disposition est pratique.

Pour les sous-commentaires des Ts'ing, le *SPPY* utilise en partie le *King hio tsi yao* 經學輯要 [5] (pour six ouvrages sur quatorze), mais d'autres ouvrages se retrouvent dans le *Houang Ts'ing king kiai* et dans son complément le *Houang Ts'ing king kiai siu pien* 皇清經解續編 [6].

Parmi les ouvrages de philologie (*siao hio*), classés en ouvrages sur l'écriture, la phonétique, la sémantique et le sens général des classiques, certains figurent également dans le *Houang Ts'ing king kiai* et deux d'entre eux dans le *Kou yi ts'ong chou* 古逸叢書 [7].

Pour les *Vingt-quatre histoires*, on préférera sans doute avoir recours aux textes établis sur des manuscrits antérieurs à ceux de Wou-ying tien 武英殿 [8], qui sont précisément ceux qu'utilise le *SPPY*, à la différence du *SPTK* si riche en manuscrits des Song et des Yuan.

Il convient de noter, dans la classe des histoires, que nous n'avions pas :

1° Le *T'ong tche lio* 通志略 de Tcheng Ts'iao 鄭樵 des Song [9], révisé par Tch'en Tsong-k'ouei 陳宗夔 des Ming. Cet ouvrage en 25 k. qui traite de sujets forts divers : noms de famille, inscriptions sur métal et sur pierre, présages, examens, etc., est une sorte d'appendice au célèbre *T'ong-tche* du même auteur [10];

2° Le *Wou hio lou tch'ou pien* 吾學錄初編 de Wou Yong-kouang 吳榮光 des Ts'ing [11]. Le *Wou hio lou* groupe des remarques de l'auteur sur les rites;

---

(1) Le *SPPY* reproduit le *Che san king kou tchou* 十三經古注 compilé par Kin P'an 金蟠 des Ming, n° 1.142 du Fonds chinois.

(2) Tseu 伯元. Il vécut de 1764 à 1849. Voir l'article n° 2.573 que Giles lui a consacré dans son *Chinese Bibliographical Dictionary*. Cf. également W. Franke, *Monumenta Serica*, IX, 1944. Les textes utilisés par le *SPPY* sont les *Che san king tchou chou kiao k'an ki* 十三經注疏校勘記, ne forment qu'une partie (k. 807 à 1.054) de l'importante collection intitulée *Houang Ts'ing king kiai*, éditée en 1829 et réimprimée en 1860. N° 5.963 du Fonds chinois.

(3) N° 4.598 du Fonds chinois.

(4) K. 1.031-1.308 du *Houang Ts'ing king kiai*.

(5) Ouvrage compilé par Wou K'iong-yen 吾鼒炎 des Ts'ing, n° 8.573 du Fonds chinois. L'édition que nous possédons est en très petits caractères qui rendent la lecture pénible.

(6) Compilé par Wang Sien-k'ien 王先謙 des Ts'ing et édité en 1888. N° 5.964.

(7) Ouvrage de Yang Cheou-king 楊守敬 des Ts'ing, continué par Li Chou-tch'ang 黎庶昌. N° 9.549.

(8) Salle de la cité impériale des Ts'ing à Pékin, à l'ouest du T'ai-ho tien, et où furent révisés et gravés les treize *king*, les vingt-quatre histoires et autres ouvrages (*Ts'eu-hai*).

(9) Cf. Giles, n° 255. Tseu 漁仲 (1108-1166), originaire du Fou-kien. Ce fut un des grands lettrés des Song.

(10) Cf. A. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 29-30.

(11) Tseu 荷屋, historien officiel du début du XIX° siècle. Cf. le *Tchong kouo jen ming ta ts'eu tien*.

3° Le *Ti wang miao che nien houei p'ou* 帝王廟諡年諱譜, catalogue chronologique des caractères prohibés depuis les Han jusqu'aux Ming, par Lou Fei-tch'e 陸費墀[1], qui date sa préface de 1775;

4° Un ensemble de trois ouvrages de Touan Tch'ang-ki 段長基 de Yen-che 偃師, écrivain de l'époque Ts'ing. Ce sont :

le *Li tai kiang yu piao* 歷代疆域表, géographie historique, 3 k.

le *Li tai t'ong ki piao* 歷代統紀表, principaux événements classés par ordre chronologique et suivant les 24 histoires, 13 k.;

le *Li tai yen ko piao* 歷代沿革表, catalogue des « traditions et innovations ».

Certains ouvrages font partie dans le *SPPY* de la classe des histoires, qui ailleurs, comme dans le *SPTK*, sont classés parmi les *tseu* 子. C'est le cas du *Mou t'ien-tseu tchouan*, du *Chouo yuan* (n° 2.536) et du *Chan hai king tsien chou* (n° 249).

La classe des *tseu* comprend :

27 ouvrages des philosophes des Tcheou et des Ts'in;

31 ouvrages de l'École des Lettrés, dont 3, le *Sing li tsing yi* 性理精義 par Tcheou Lien K'i 周濂溪 et commenté par Tchou Hi[2], et le *Kin sseu lou tsi tchou* 近思錄集注 de Tchou Hi[3] ne faisaient pas partie de notre fonds;

2 ouvrages d'agriculture;

5 ouvrages de médecine dont le commentaire de Tch'eng Wou-ki 成無已 des Song au *Chang han louen* 傷寒論 de Tchang Tchong-king 張仲景 des Han manquait à notre bibliothèque;

4 ouvrages de mathématiques et de sciences divinatoires, dont le Tch'ang chou tsi yao 長術輯要 (ouvrage de mathématiques en 10 k.) par Wang Yue-tcheng 汪曰楨 que nous n'avions pas;

3 ouvrages de l'École des études diverses, 3 de l'École des contes;

3 ouvrages de bouddhisme et taoisme;

et enfin le *Tseu lio* 子略 de Kao Sseu-souen des Song.

C'est apparemment dans la classe des *tsi* « œuvres littéraires réunies », que se trouve le plus grand nombre d'ouvrages nouveaux pour notre bibliothèque. Nous en avons compté une trentaine, mais il est probable que ce nombre se trouvera fort réduit lors d'un dépouillement intégral. Notons que, pour cette classe d'ouvrages, le *SPPY* suit un classement chronologique des Han aux Ming, les *Tch'ou ts'eu* mis à part, ainsi que les deux groupes d'ouvrages qui terminent la collection : les 總集, œuvres collectives et anthologies, et les 詩文評, critiques de poèmes et de prose. Le *SPPY*, qui ne possède que cent quarante ouvrages dans la classe des *tsi*, ne saurait d'ailleurs rivaliser en richesse avec le *SPTK* qui, pour cette même classe, en possède plus de deux cents.

Cependant, on ne peut nier l'intérêt de cette nouvelle acquisition qui, même lorsqu'elle n'apporte pas d'ouvrages nouveaux à notre bibliothèque, renouvelle notre fonds chinois dont certains volumes ont gravement souffert de l'atmosphère saturée d'humidité de Hanoi et des parasites qui s'y développent.

J. Gernet.

---

[1] Auteur inconnu.

[2] Voir A. Wylie, *op. cit.*, p. 86.

[3] Commentaires au *Kin sseu lou*, compilé par Tchou Hi avec son ami Lu Tsou-k'ien 呂祖謙. Cf. Wylie, *op. cit.*, p. 85.

P. Z. Pattabiramin. *Trouvailles de Nedoungadou, Tandavas de Siva.* — Pondichéry, Imprimerie de Sri Aurobindo Ashram, 1950.

En décembre 1948, une série de quatorze objets en bronze ayant été découverte à 0 m. 60 au-dessous du sol à Nedougâdou près de Karikal, M. P. Z. Pattabiramin fut chargé par la Commission des Monuments historiques de Pondichéry d'aller sur place reconnaître la valeur de cette trouvaille.

L'auteur a travaillé longtemps à Pondichéry avec le regretté professeur et archéologue Jouveau Dubreuil et c'est à son contact qu'il a pris la connaisance et le goût des antiquités de l'Inde du Sud.

L'ouvrage qu'il publie est le compte rendu de sa mission à Nedoungâdou : il a pris les photos des quatorze objets en bronze trouvés et les publie en les accompagnant d'une explication descriptive.

L'endroit où furent trouvés ces bronzes qui présentent un certain intérêt iconographique est tout proche d'une pagode du XIVe siècle ; ce sont des bronzes culturels comme en possèdent les pagodes de l'Inde du Sud et l'auteur leur attribue la date du XIVe siècle, à l'exception d'une statue de Devi, haute de 0 m. 92, qui semble être la plus belle pièce de la collection, attribuée au XIIe siècle. L'auteur attire avec raison l'attention sur l'élégance et la pureté des lignes du corps en pose de *tribhanga* de cette statue.

Les autres objets en bronze représentent Ganesha (Poullear) des saints dont l'auteur explique les légendes, des divinités féminines, et trois pièces rituelles utilisées dans les *pujas*. Enfin la dernière pièce, d'une hauteur de près d'un mètre, est un Śiva dansant (Natesa) à quatre bras et deux jambes dont l'une levée et l'autre foulant le monstre Apasmârapurusha.

Le corps du dieu est entouré de l'arcature traditionnelle hérissée de flammes, le *prabha-mandala*.

À propos de cette statue, l'auteur ajoute à son livre une seconde partie où il établit une sorte de comparaison avec quelques effigies sculptées, dessinées ou peintes, de Siva dansant. Il débute par la citation d'un texte rédigé à sa demande par le docteur V. Raghavan M. A. Ph. D., «lecteur de sanscrit» à l'Université de Madras. Il faut reconnaître que l'érudition de M. Pattabiramin se manifeste surtout par des emprunts à des ouvrages dont il cite loyalement les auteurs. Nous avons là un excellent résumé de la signification et de la valeur symbolique de cette danse avec explication des principales poses.

D'autres citations d'ouvrages de spécialistes hindous achèvent de nous fournir des détails fort intéressants sur le même sujet et les légendes qui en sont la source.

Des illustrations de statues, bas-reliefs ou simples images accompagnent le texte, mais malheureusement ces reproductions sont groupées, non par ordre chronologique, mais par rapport aux descriptions des attitudes et des gestes ; ce qui fait que l'on voit succéder à des bronzes du XIe siècle des sculptures des VIIIe et IXe siècles rapprochées d'effigies d'époque plus récente.

Pour faciliter au lecteur la compréhension des divers termes hindous employés dans la description très minutieuse des images, l'auteur a pris soin dès le début du volume d'établir une nomenclature, désignée sous le nom d'appendice, mot qui se justifierait placé à la fin, des principaux bijoux, parures, gestes ou objets culturels dont il donne le nom hindou ; malheureusement ce lexique explicatif est très incomplet et certains mots tels que vâhana (p. 5), abhanga (p. 10), Simhakarna (p. 11), rattinapatta (p. 14), etc., sont omis dans sa nomenclature.

En résumé, cet ouvrage est une bonne contribution à l'étude des bronzes et surtout des représentations des Śiva dansant : il est regrettable que des impropriétés de termes viennent parfois trahir la pensée de l'auteur.

H. Marchal.

Henri Parmentier. *L'Art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient.* — Paris, Van Oest, 1948.

Quand je pris la succession de Commaille comme Conservateur d'Angkor, en juillet 1916, ce fut Henri Parmentier, Chef du Service archéologique, qui m'initia à mes nouvelles fonctions. Je ne me doutais pas alors que j'aurais un jour à rendre compte de son dernier ouvrage, ou plus exactement de son avant-dernier si, comme je l'espère, l'*Art du Laos* qu'il a laissé en manuscrit vient à paraître. Je ne saurais donc oublier ici le chef bienveillant et l'ami qu'il a toujours été pour moi.

L'ouvrage que je vais analyser brièvement ici porte, comme toutes les œuvres antérieures de Parmentier, sa marque de travailleur austère, opiniâtre et désintéressé : il ne s'écarte jamais du sujet qu'il veut traiter et ne se permet aucune digression qui pourrait parfois reposer le lecteur. De la multitude de documents et de notations précises qu'il accumule il émane à la lecture une certaine aridité. Mais ses illustrations et surtout ses croquis à la plume si savoureux viennent heureusement compenser cette austérité du texte et l'éclairer, l'aérer dirais-je, comme lorsque dans une pièce un peu sombre on ouvre une fenêtre sur le dehors.

Ce qu'écrit Parmentier, ce qu'il livre au public, a été longtemps médité, préparé, et il expose en toute sincérité ses opinions. Peut-être pourrait-on lui reprocher parfois d'être resté un peu trop à l'écart de théories récentes publiées en dehors de l'École française. Il a pu se tromper du fait de l'absence de renseignements qui auraient pu l'aider et faciliter sa tâche; mais cela n'enlève rien à la valeur documentaire des matériaux qu'apporte chacun des ouvrages qu'il a publiés, notamment l'*Art khmèr primitif*, l'*Art khmèr classique* et son admirable *Inventaire des monuments chams* pour ne citer que les principaux.

Dans son dernier ouvrage : l'*Art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient*, Parmentier part d'un principe, qu'il ne me paraît pas avoir suffisamment démontré, et qui est le suivant : toute l'architecture robuste — on verra plus loin l'importance que l'auteur donne à cet adjectif — des pays de l'Extrême-Orient (Chine exceptée) dérive de l'architecture hindoue; le chaînon qui relie ces architectures consiste en une architecture légère, en matériaux périssables, donc disparue. La faiblesse de cette argumentation est de faire reposer toute une théorie sur une notion hypothétique ou dont il ne reste plus d'autres témoins que des écrits, des récits de voyageur et de vagues rapprochements avec des édifices modernes supposés reproduire des formes anciennes.

Tel est le thème fondamental de cet ouvrage, thème que Parmentier a d'ailleurs déjà développé et présenté en 1925 (*Études asiatiques*, t. II, p. 199 et suiv.).

Son dernier ouvrage semble donc vouloir, comme une sorte de testament, mettre au point et préciser la thèse qu'il a soutenue toute sa vie.

Il terminait son étude en 1925 par cette formule : « La masse touffue des constructions indiennes, des époques les plus éloignées aux temps modernes, de la mer d'Oman aux îles du Pacifique, ne constituerait qu'une seule famille; la pensée architecturale indienne apparaîtrait une, malgré les extraordinaires divergences

que le temps et des influences sans nombre y ont causées... » (*loc. cit.*, p. 241).

Or, en 1948, Parmentier conclut son ouvrage en disant : « Les résultats des recherches continues sur le même système et l'examen des découvertes nouvelles n'ont presque pas fait changer cette vue déjà ancienne ».

Il faut reconnaître que l'auteur, après avoir si fortement insisté sur cette formule : « tout découle de l'Inde en matière d'architecture », la présente cependant sous une forme hypothétique.

« L'architecture indienne, ajoute-t-il, aussi bien au pays d'origine que dans son expansion extérieure, serait le développement de la première architecture légère du bouddhisme. » (*L'Art architectural hindou*, p. 213.)

Un peu plus loin, il termine son ouvrage par cette affirmation : « On voit par tous ces exemples l'unité et la persistance de l'action de l'Inde sur tous les pays instruits à son école et combien il est légitime de croire que tous ces arts dérivent de cet ancêtre commun par l'intermédiaire de la construction légère si facile à importer avec la pensée religieuse dans des régions nouvelles et nous n'aurons pas perdu notre temps si nous avons fait sentir, par cette étude d'ensemble, combien tous ces arts qui, à première vue, paraissent si éloignés les uns des autres, se rassemblent ainsi dans la descendance infinie d'un ancêtre unique et vénérable... » (*loc. cit.*, p. 219).

Puis il revient une dernière fois sur ce principe qui lui paraît irréfutable : « Toute étude de l'évolution artistique est vaine si elle n'est pas fondée avant tout sur le rappel constant de la construction légère, âme même de tous ces arts (il s'agit des arts orientaux), bien que partout elle nous échappe après sa disparition inévitable et qu'on ne puisse plus que la deviner par les rares témoins qui s'en sont conservés dans sa traduction en architecture robuste. Le seul examen de cette dernière est trompeur car elle ne présente que des termes isolés, séparés souvent par de longues durées, et n'apporte jamais d'origine ». Cette dernière phrase termine l'ouvrage de Parmentier; il la considère donc comme essentielle.

Au début déjà, car si j'insiste sur ce sujet c'est que l'auteur lui donne une importance prépondérante, on trouve (p. 10) : « Le seul fait nouveau de cette étude, mais alors entièrement neuf, sera en réalité la part donnée à cet élément d'ordinaire complètement négligé et dont l'oubli fausse le raisonnement d'une façon absolue.

« En effet, si l'on ne garde sans cesse présent à l'esprit le souvenir de cette architecture spéciale, le plus souvent inconnaissable (il y a là une sorte de contradiction), on ne surprend dans une évolution que des témoins rares et isolés et qui purent être exceptionnels, parce que trop coûteux. Nous n'avons jamais une suite continue et quand les transformations d'une forme paraissent prouvées, que nous en tenons le départ et l'arrivée avec plusieurs intermédiaires, nous ne savons jamais la série obligée des chaînons qui les ont unis par des gradations si fines que les modifications ont passé tout à fait inaperçues des artisans. »

Ainsi donc on ne saurait étudier l'architecture en pierre d'un pays si on ignore l'architecture en bois ou en matériaux légers contemporaine ou antérieure.

Ce postulat risque de paralyser l'étude de beaucoup d'architectures anciennes : nous ne pourrions, d'après ce principe, parler avec discernement de l'architecture égyptienne dont les monuments aux maçonneries puissantes et massives ne laissent guère de souvenirs ou de rappels de la hutte en roseaux et en pisé des fellahs égyptiens. On devrait également renoncer à l'étude des temps assyriens et chaldéens dont la brique ou les blocs de diorite qui les composent ne procèdent en rien par leur mise en œuvre d'une architecture légère. Perrot et Chipiez ont pu dire que par leurs énormes murs, qui ont parfois quatre à cinq mètres d'épaisseur, les palais ninivites constituent des sortes de montagnes artificielles. Mais pour faire appel à

des exemples moins éloignés et en rapport plus direct avec le travail de Parmentier, je ferai remarquer que mon ami Stern, qui fut et qui reste le grand théoricien de l'art khmèr, a réalisé, avec la comtesse de Coral-Rémusat, une étude logique, détaillée et complète des monuments khmèrs et dégagé l'évolution suivie des styles, sans faire intervenir l'architecture en matériaux légers.

Il semble que beaucoup d'auteurs qui ont étudié l'architecture en Extrême-Orient aient ignoré ou tout au moins aient tenu pour négligeables les rapports que cette architecture pouvait présenter avec l'art de l'Asie Mineure ou du Proche-Orient et qu'ils n'ont connu que l'art de l'Inde. C'est ainsi que l'on donne comme originaires de l'Inde de nombreux motifs que l'Inde avait reçus des pays voisins à l'ouest.

Je ne crois pas qu'on puisse établir de cloison étanche entre les arts d'Extrême-Orient, que l'on intègre, comme le fait Parmentier et comme le font beaucoup d'autres avec lui, sous l'épithète générale d'art hindou, et les arts égéens, chaldéens, sumériens, achéménides ou sassanides.

On pourrait démontrer que beaucoup de motifs décoratifs, sculpturaux ou architecturaux ont pénétré en Extrême-Orient, par l'intermédiaire de l'Inde, sans être originaires de l'Inde.

Les tribus nomades des steppes ont introduit en Chine des formes d'art venant de l'Asie occidentale et qui se sont répandues en Extrême-Orient. Il est vrai que la Chine a toujours été tenue à l'écart des pays dits hindous.

Ce qui peut étonner chez un architecte tel que Parmentier dont l'œil expérimenté savait juger et interpréter l'architecture d'un pays, sans se laisser influencer par des questions annexes de religion, de culte, d'histoire ou d'épigraphie, c'est qu'il rassemble tous les édifices de Birmanie, Java, Cambodge ou Champa sous un même type uniforme issu de l'Inde.

Mais je ne voudrais pas ici risquer de fausser la théorie émise par l'auteur et c'est lui-même qui va me répondre en architecte jugeant des formes telles qu'il les voit : «Le rattachement de ces arts à l'art de l'Inde est plutôt une conséquence de leur dépendance religieuse qu'un résultat tiré de l'examen des formes. On sait que leurs divers pays ont reçu de l'Inde ou le bouddhisme ou le brahmanisme, et l'on en déduit comme une conséquence naturelle que leurs monuments, abris d'images bouddhiques ou brahmaniques, dérivent des monuments indiens élevés pour recevoir ces mêmes images. Et c'est tout, car le rapport entre les premiers de ces édifices et ceux de l'Inde, contemporains ou antérieurs, est loin d'être frappant; privés de leurs images et de leurs inscriptions, les textes divers disparus, nul ne songerait à première vue à les rapprocher des temples hindous. Tout au plus sent-on avec ceux-ci un air de famille, d'aucune façon une parenté directe.

«Ces rapports vagues semblent établir leur filiation avec les monuments exécutés dans le Dekkan par la dynastie des Pallavas; les relations de celle-ci avec le pays de l'Est sont un fait historique et cette concordance a suffi pour assurer l'hypothèse de la source indienne de nos arts. Mais, née d'une origine commune, ils devraient se rassembler entre eux et différer peu du modèle : il n'en est rien» (*EA*, II, p. 200).

Je m'excuse de cette citation un peu longue, mais elle me paraît résumer la question de façon très claire. Je suis ici entièrement d'accord avec mon ami Parmentier et ne saurais mieux dire. Je peux donc maintenant commencer la revue des nombreux chapitres de *L'art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient*, pour examiner les exposés présentés, en notant au passage quelques erreurs inévitables dans une œuvre de cette envergure, ainsi que des points où je ne suis pas du même avis que l'auteur.

Ma première critique portera sur la présentation d'ensemble de l'ouvrage : un manque de cohésion dans la suite des chapitres et surtout, comme Parmentier le reconnaît lui-même, page 11, «la proportion inégale des chapitres». C'est assez grave car, comme il le dit (même paragraphe), cette proportion est «inverse comme texte et comme illustration à l'importance des arts». Et l'auteur s'excuse du fait qu'elle est en rapport direct avec l'ignorance où l'on est de quelques-uns. Je pourrais peut-être chicaner sur ce pronom : «on». Parmentier n'est allé ni dans l'Inde, ni en Birmanie, et évidemment pour ces deux pays il n'a disposé que de documents de seconde main qu'il n'a pu vérifier sur place; mais d'autres y sont allés, et pour l'Inde tout au moins il eût pu recueillir des renseignements plus complets que ceux dont il disposait.

Je reconnais que pour la Birmanie Parmentier a dû se fier au général de Beylié qui, n'étant pas architecte, n'a pu donner qu'un ouvrage de vulgarisation générale sur les pays qu'il englobe, comme tant d'autres, sous un terme générique : *L'architecture hindoue en Extrême-Orient*, Paris, Leroux, 1907.

Il est curieux de constater qu'à plus de quarante ans d'intervalle Parmentier a repris à peu près le même titre. Et, puique j'attire l'attention sur le titre de l'ouvrage, il y a là un défaut de présentation qui en fausse le sens pour le lecteur. On peut supposer en effet, en lisant ce titre où le mot Inde apparaît deux fois, en qualificatif et en substantif, répété en haut de chaque page, que l'Inde constitue l'élément important de l'ouvrage, que l'art hindou en est comme la base. Or, il se trouve que l'Inde est justement la partie la plus résumée et que les trois chapitres consacrés à ce pays ne font que reproduire ce qu'on trouve un peu partout dans les manuels d'histoire générale de l'art.

P. 16. — Certains auteurs sont tellement imprégnés de cette idée que l'Inde ne doit rien à personne et constitue un point de départ, que Parmentier veut reconnaître comme appartenant à l'architecture de l'Inde le procédé de la voûte avec claveaux, alors que jusqu'à l'époque musulmane l'Inde, comme les autres pays de l'Extrême-Orient, Chine et Birmanie exceptées, n'a connu que la voûte en encorbellement à joints horizontaux. On n'en trouve aucun exemple avant l'invasion des musulmans qui introduisirent avec eux la voûte à joints rayonnants. Quelques auteurs ont pu se fonder sur des portions d'édifices restaurés postérieurement, mais ce sont là des réfections ne datant pas de la construction des monuments.

Parmentier use de circonlocutions assez vagues et peu décisives pour soutenir son opinion :

«Il est difficile, dit-il, qu'un procédé de construction si commode... y soit resté tout à fait inconnu». Dans *L'Architecture comparée dans l'Inde et l'Extrême-Orient* (Paris, Études d'Art et d'ethnologie asiatiques, 1944), j'ai discuté avec exemples, cette question de la voûte dans l'Inde (p. 43 et 44). Je n'y insiste donc pas ici.

P. 17. — Je ne saurais partager l'opinion de l'auteur sur «l'inintelligence constante de la construction», et tout ce qu'il dit dans le paragraphe 5 sur la maladresse des constructeurs hindous pourrait s'appliquer textuellement aux Khmèrs. Au contraire, les temples hindous ne présentent aucune des négligences grossières : joints superposés, architraves en pierre travaillant à la flexion, etc., que l'on constate partout dans les temples khmèrs.

Les intérieurs des temples hindous montrent une science certaine de la taille des pierres, avec des plafonds parfois à profils très découpés qui constituent des intrados aussi élégants que solides. La preuve est faite par le bon état de conservation de la plupart des monuments de l'Inde, sensiblement contemporains de ceux du Cambodge. Jamais je n'ai vu de joints s'ouvrir dans les façades, comme

c'est malheureusement le cas trop fréquent dans les prâsât khmèrs. Le liaisonnage des assises dans l'Inde est raisonné et logique.

Pour ce qui est de l'architecture en matériaux légers ou en bois de l'Inde à laquelle Parmentier fait tenir un rôle si important dans son ouvrage, il n'en donne pas l'étude poussée que j'attendais pour établir sa démonstration.

Son talent de dessinateur et son habileté dans le croquis à la plume lui eussent permis de rendre tangible au lecteur, la filiation qu'il veut établir. Prenant, dans un schéma initial, l'essentiel de cette architecture légère sur laquelle nous sommes renseignés par les reproductions d'édifices sur les bas-reliefs et les descriptions des pèlerins chinois, il eût pu dans une série de croquis montrer comment ce schéma initial s'est modifié, transformé dans la suite pour donner les styles du Nord et du Sud dans l'Inde, qui diffèrent notablement entre eux, et les styles khmèrs, chams, birmans, javanais qui diffèrent encore davantage.

J'ai eu l'occasion de traiter ce sujet et j'ai abouti à cette conclusion : «En résumé si l'on accepte comme établi que les deux types d'architectures (hindoues) dont il vient d'être parlé fournissent la clef des constructions ultérieures de l'Inde, aussi bien que de tout l'Extrême-Orient, il est curieux de constater que l'Inde elle-même, dans sa soi-disant traduction en pierre de ces formes primitives n'en montre que des réminiscences assez lointaines et des aspects très abâtardis». (*Architecture comparée*, p. 30).

P. 19. — La *trimûrti* indienne, associant Brahma aux dieux Çiva et Visnu, est un vieux cliché qui a fait son temps. L'analyse que fait Parmentier des différents styles d'architecture met en évidence la complexité des multiples écoles d'art de l'Inde et fournit un tableau assez complet des monuments religieux. Toutefois, il faut noter deux omissions importantes de styles dans cette énumération : les temples de Mysore qui appartiennent au style Hoysala, dernière époque Calukya; la profusion et la richesse du décor sculpté sur les murs constituent un des éléments principaux de ce style. On peut noter aussi la forme un peu particulière du plan qui groupe plusieurs sanctuaires centré sur la salle *mandapa*. Parmentier en donne un exemple page 55, figure 42, sans faire mention du style Hoysala. «Le temple d'Halebid du XIIe siècle, dit M. Percy Brown, est l'apogée de l'architecture indienne, dans sa magnificence plastique où se déploient une habileté technique et une fertilité d'imagination religieuse inégalées» (*Indian architecture*, Taraporevala, Bombay, 1942, p. 173).

Une autre omission dans l'art du Sud est celle des temples des États de Pudukkotai dont l'architecture très sobre synthétise le style dravidien ou tamil dans ce qu'il a de plus pur.

Le plan étoilé si caractéristique de certains temples, tels que le Dodda Bassapa près de Gadag (XIIe-XIIIe siècle) avec le contour extérieur des façades à ressauts multiples angulaires, devrait figurer page 48 à côté de la figure 33.

Je noterai quelques légères erreurs, d'ailleurs sans importance : page 31, note 1, le nom de Sept-Pagodes provient de ce qu'il y avait sept sanctuaires en bordure de la mer, qui furent détruits par les flots, à l'exception d'un seul qui subsiste encore, le Shore Temple, terme que Parmentier appelle «Temple du littoral», mais qui sous ce nom risquerait de n'être pas compris des archéologues indiens et même européens.

P. 45. — J'avoue n'avoir pas saisi (3e ligne) la signification de ces mots : «Quant à la grotte d'Eléphanta déshonorée par le fanatisme catholique...». Cela ne m'a pas frappé en visitant cette admirable grotte.

P. 46. — La thèse du *sikhara*, présenté comme une traduction en pierre d'un *sikhara* léger, ne me paraît guère s'imposer avec évidence : j'ai moi-même contesté

cette interprétation (*Arch. comparée*, p. 32). Parmentier lui-même reconnaît que ces pseudo-étages du *sikhara* prennent l'aspect de simple bossages (p. 50).

P. 56. — Il n'y a pas qu'au Nepal qu'existe la forme en étages coiffés d'auvents très larges, comme l'auteur en représente page 57, figure 44 (le temple de Deva Bhavani à Bhatgaon donné comme exemple date du XVIIIe siècle). On trouve sur la côte malabare des tombeaux jaïnas ou *dhupe* à Mudabidri, datés des XIIIe et XIVe siècles et qui, seuls de tous les monuments examinés par Parmentier, présentent incontestablement la reproduction d'un édifice en charpente de bois. A Bali les mêmes édifices portent le nom de *Meru*.

Avec le chapitre IV nous abordons l'art cham qui est un des arts que Parmentier connaît le mieux et qu'il a étudié sur place. Son inventaire cham reste un document d'une valeur inestimable, bien qu'on ait, dans la suite, pu y introduit quelques modifications.

On pourrait être étonné de cette priorité donnée à cette architecture sur les autres, birmanes, khmères ou javanaises; l'auteur nous explique pourquoi il fait suivre l'étude de l'Inde par celle du Champa.

P. 61. — «L'art du Champa... nous offre par sa transcription en briques, au début du VIIe siècle, le souvenir d'un nouveau type initial en construction légère qui ne nous est pas apparu, au moins avec cette netteté, dans l'art indien dans l'Inde.» On notera que pour Parmentier il n'y a pas de pléonasme dans cette fin de phrase, puisqu'il y a un art indien en dehors de l'Inde.

Je dirai tout de suite que l'origine en bois des *kalan* du Champa que l'auteur croit avoir démontré dans son *Inventaire des Monuments čams* (t. II, p. 493 et 494), reste une simple hypothèse assez habile et séduisante, mais qu'un architecte admettra difficilement. Elle est plus ingénieuse que logique et les figures 149 et 150 de l'*Inventaire čam*, t. II, présentent une complication de charpente et d'assemblages peu dans le caractère des autochtones.

P. 62. — Je ne m'étendrai pas sur la chronologie et les styles du classement de Parmentier puisqu'il ignorait, au moment où il rédigeait son ouvrage, les divergences de dates et d'écoles présentées par Philippe Stern (*L'Art du Champa*, paru à Toulouse, en 1942). Je rappelle que Stern a suivi une tout autre méthode que Parmentier pour étudier l'évolution des styles, se fondant, comme il l'avait fait pour l'art khmèr, sur le développement des formes architecturales et du décor. Il faut ajouter que Stern rend hommage à l'œuvre de Parmentier dont il s'est servi et qui lui a permis d'établir ses conclusions.

Je ne crois pas inutile de citer Ph. Stern qui s'exprime ainsi : «En terminant ici cette confrontation de l'œuvre de M. Parmentier avec le résultat de nos études personnelles, nous tenons à rappeler une dernière fois combien cette œuvre nous a été utile. Nous gardons une profonde reconnaissance à l'auteur d'un ouvrage sans lequel le présent travail n'aurait pas été possible, ouvrage qui, dégagé des hypothèses hasardeuses qui l'amoindrissent selon nous, reste, par l'amas des observations précises et des documents importants qu'il nous apporte, un instrument de travail d'une valeur inestimable» (*L'Art du Champa*, 1942, p. 98).

Réserve faite au sujet de la classification et des dates données, ce chapitre sur le Champa présente un tableau d'ensemble très complet de cet art cham assez peu connu.

Parmentier termine ce chapitre par un aperçu sur la sculpture chame (p. 74 et 75) qui, dans le style animalier, a souvent une saveur spéciale, mais par la suite les statues chames dégénèrent et deviennent des idoles grossières.

Chapitre v. — P. 76. — Du Champa nous passons à Java, qui prend la suite, explique Parmentier, parce que dans les bas-reliefs on retrouve des images «de cette architecture légère qui pour nous a une telle importance dans la genèse de ces arts et qu'il est le plus souvent si difficile de connaître».

En effet, l'auteur, comme il l'a fait plus tard pour les bas-reliefs du Bàyon, a donné, à la suite de sa mission à Java en 1904, une étude détaillée des édifices représentés sur les bas-reliefs de Borobudur. Toutefois, Parmentier remarque que les formes représentées ne fournissent pas des types vraiment indiens. Mais il eût été intéressant qu'il précise les formes de ces types d'édifices en matériaux légers auxquels il fait allusion. On eût aimé que des croquis nous montrent cette architecture légère «exportée hors de l'Inde et soumise aux influences locales» (p. 77).

P. 77. — J'ai essayé, par simple hypothèse, de montrer que la tête de lion, Rahu ou Kala qui tient une place si importante dans le décor de Java comme dans l'art khmèr classique pourrait avoir une origine polynésienne; on la rencontre au-dessus des portes à Bali, comme dans l'art maori et l'art maya de l'Amérique centrale. Il y a là un motif prophylactique très ancien et en faire remonter l'origine à l'Inde c'est négliger trop les civilisations extérieures qui ont pu influencer l'art hindou. Dans une conférence faite au Musée Louis Finot en 1936, Mme de Coral-Rémusat débutait ainsi : «Les arts de Java et les arts de l'Indochine ancienne, art khmèr et art cham, relèvent, on l'a toujours reconnu, de l'art indien; mais, et il me semble qu'on n'y prend pas assez garde, ces arts présentent bien des ordonnances décoratives étrangères à l'Inde. Ces thèmes peuvent parfois être attribués au génie propre de chaque peuple, mais plus souvent encore, ils décèlent d'autres influences, qui, bien que non indiennes, viennent cependant de l'extérieur» (*BEFEO*, 1936-2, p. 427).

Et Mme de Coral-Rémusat insiste sur l'influence chinoise qu'on retrouve dans les arts de l'Inde extérieure, influence trop souvent négligée par les auteurs : elle en fournit une preuve par «le changement apporté par les sculpteurs javanais dans la disposition de l'arc à makaras attribué à une influence chinoise qui semble s'être exercée tout d'abord sur Java, pour gagner ensuite l'art khmèr du IXe siècle». Ce changement consiste en ce fait que l'arc indien montre les deux têtes de makaras des extrémités se faisant face, ce que Mme de Coral appelle les «arcs terminés par des makaras convergents»; en Chine au contraire, «dès une époque reculée», l'arc se termine, comme à Java, «par des têtes de dragons tournées vers l'extérieur» (*loc. cit.*, p. 428). Parmentier lui-même reconnaît, page 78, que ce motif «a dû se rencontrer dans l'antique fond malayo-polynésien de Java». Il ajoute plus loin que les représentations d'édifices en matériaux légers sont caractérisés «par des toitures aiguës qui paraissent plus propres à la construction indigène qu'à celle de l'Inde».

D'ailleurs certaines «constructions légères figurées sont montrées sur pilotis». Ce procédé ne se retrouve pas dans l'Inde et l'inclinaison des parois qui s'évasent de bas en haut montre «une disposition bizarre répétée dans les innombrables modèles votifs de greniers à riz en pierre qui figurent dans les galeries du Musée de Batavia» (p. 78).

P. 80. — Comparant le Tjandi Bima aux édifices indiens monolithes de Masrur, Parmentier conclut : «Ce n'est nullement le même art et pourtant il se rencontre dans les deux genres d'édifices comme un lointain air de famille». Cependant le titre de l'ouvrage classe tous les édifices indistinctement sous la rubrique «art architectural hindou».

P. 81. — Le couronnement des édifices par un *stupa* terminal à Java est une marque bien caractéristique de ce pays, ignorée ailleurs. La question du couronnement terminal à Borobudur a déjà fait couler beaucoup d'encre; je suis absolument d'accord avec Parmentier sur ce sujet et j'ai donné mes raisons dans mon *Rapport de mission à Java* (*BEFEO*, 1930, 3 et 4, p. 593-595). La présence en Birmanie de *stupa* ou *zhwe*, de silhouette identique avec le corps central bulbeux absent au Borobudur, me paraît donner la solution du problème.

P. 82. — Les architectes hollandais eux-mêmes m'ont avoué à Java que la restitution du Tjaṇḍi Pawon n'est pas aussi heureuse que l'affirme Parmentier et ils font des réserves à son sujet. Les parties hautes ne sont pas d'une exactitude absolument certaines.

C'est une erreur de dire que le monument central de Tjaṇḍi Sewu est «ruiné presque jusqu'au sol». Parmentier ne semble avoir en vue que les templions qui entourent ce monument que j'ai signalé comme «remarquable par la proportion des avant-corps monumentaux et dont le décor mural est d'une richesse inouïe» (*BEFEO*, 1930, 3 et 4, p. 602).

P. 83. — Une confusion de nom à la première ligne fait écrire Tj. Lumbung au lieu de Tjaṇḍi Plaosan, monument important dont les statues qui occupent les trois chambres du temple peuvent compter parmi les plus belles de la sculpture indo-javanaise.

P. 87. — Parmentier se montre trop sévère quand il écrit : «il semble que la construction à Java soit un peu moins négligée que dans le reste des arts de la famille hindoue». J'ai pu noter, au contraire, un grand soin dans l'établissement des maçonneries par assises bien régulièrement disposées. La technique de la stéréotomie paraît très souvent judicieusement appliquée dans la taille des pierres constituant la voûte intérieure de certains sanctuaires. Les Javanais n'ont pas, comme les Cambodgiens, superposé les matériaux au hasard, pour ensuite tailler un ravalement mouluré ou décoré : le résultat dans les temples khmèrs, ce sont ces joints intempestifs qui coupent par exemple dans un bas-relief le visage d'un personnage en deux. A Java, ce qui n'a pas lieu au Cambodge, chaque corps de moulure est réparti sur une hauteur d'assise prévue d'avance et «tous les panneaux sculptés d'ornements ou de scènes qui interviennent dans le décor des façades sont taillés dans des dalles du format voulu» (*Arch. comp.*, p. 201).

P. 88. — Je partage absolument l'avis de Parmentier quand il proclame l'excellence de la sculpture javanaise : j'y ai déjà fait une allusion à propos du Tjaṇḍi Plaosan.

P. 89. — Au bas, l'auteur note une accentuation des profils de silhouette qui lui paraît d'un sentiment «plus malais qu'indien» et il conclut en disant page 90 : «En résumé l'art indo-javanais apparaît comme un des plus originaux de la famille indienne».

La carte archéologique de Java donnée page 76 (fig. 64) est incomplète, car elle ne mentionne pas les temples importants de Prambanam, Tjaṇḍi Sari, Tjaṇḍi Sewu, etc.; l'échelle de la carte évidemment obligeait à supprimer certains temples, mais en ce cas pourquoi y mettre Tj. Lumbung et Tj. Pawon qui sont des temples de très minime importance. Il est vrai que Parmentier a fait confusion entre Tj. Lumbung et Tj. Plaosan et qu'il attache au Tj. Pawon une importance que l'audace de sa restitution un peu hasardée ne justifie pas.

Le chapitre VI nous ramène dans un domaine auquel l'auteur a consacré toute une partie de sa vie et qu'il a exploré à fond. Il ne semble donc pas *a priori* qu'on puisse venir, je ne dis pas discuter, mais même faire des réserves sur ce chapitre.

Toutefois, dès la quatrième ligne (p. 91), Parmentier paraît être encore resté au stade des études anciennes de l'archéologie khmère en mentionnant trop nettement une scission d'un siècle, le VIIIe, qui sépare l'art khmèr en deux périodes.

Cette scission n'existe plus à la suite des études conjuguées de MM. Cœdès, Dupont et Stern. M. Cœdès, au cours d'une conférence en 1938 sur les récentes découvertes archéologiques au Phnom Kulen, s'exprimait ainsi, après un exposé de l'évolution de l'architecture, de la décoration et de la statuaire khmères : « L'examen des encadrements de porte permet donc de caractériser l'art de Jayavarman II comme un art de transition. La même conclusion se dégage de l'étude de la statuaire » et plus loin : « Le règne de Jayavarman II ... marque dans l'art, la transition entre la période pré-angkorienne à laquelle il se rattache encore étroitement et l'époque d'Angkor qui lui doit une partie de ses formules nouvelles ». *Cahiers de l'E.F.E.O.*, n° 14 (1938), p. 46 et 47.

Enfin, il ne faut pas oublier que l'évolution des premiers styles khmèrs, d'après les motifs d'architecture, présente une succession ininterrompue : Sambor (VIIe siècle), Prei Khmeng (début du VIIIe siècle), Kompong Prah (2e moitié du VIIIe siècle), Kulen (1re moitié du IXe siècle). Mme de Coral-Rémusat dans son ouvrage : *L'art khmèr, Les grandes étapes de son évolution*, Paris, 1940, précise cette classification par les nombreux exemples qu'elle donne. Parmentier pouvait avoir des raisons de ne pas accepter cette classification, mais je ne crois pas que, dans une étude sur l'art khmèr, il devait la passer sous silence. S'il voulait maintenir ses positions, il aurait dû les défendre.

P. 92. — Le centre de la seconde ville d'Angkor situé au Phiméanakas n'est qu'une hypothèse sans preuve certaine. L'auteur reconnaît d'ailleurs que « la question des capitales successives qui se sont élevées à Angkor est épineuse ».

Tout ce qui se rapporte à l'art khmèr pré-angkorien constitue un chapitre de documentation excellent.

Le chapitre VII est également un très bon tableau d'ensemble de l'art khmèr dit classique : mais, page 101, l'auteur fait la part un peu mince à l'architecture en pierre sous Jayavarman II qui, dit-il, « eut surtout recours à la construction légère », affirmation gratuite, sans aucune preuve.

En tout cas, les temples de cette époque retrouvés sur le Phnom Kulen et à Roluos suffisent à montrer l'importance de la construction en matériaux robustes. Parmentier reconnaît même que le motif de la porte « est intermédiaire entre... l'art préangkorien et... l'art classique ».

Je laisse de côté tout le premier paragraphe de la page 102 montrant, pour expliquer cet art du Kulen, qui d'ailleurs n'est pas si étrange et si déconcertant que l'indique l'auteur, une influence venue du nord des Dangrek, architecture légère bien entendue. Là encore, j'eusse désiré pour étayer cette hypothèse, des exemples ou un croquis montrant le type de cette architecture légère, inconnue évidemment, qui aurait donné naissance aux formes des prāsāt Kraham, Damrei Krap, Tham Dap, Or Phong, etc.

Les pages qui suivent sont un exposé très détaillé et très complet des étapes de l'art classique.

P. 106. — Rien ne permet d'affirmer que le temple du Bakheng soit resté inachevé : la masse de pierre qu'il m'a fallu retirer pour dégager le corps du sanctuaire central prouve qu'il y eut là autrefois, une construction importante.

P. 107. — La porte de la Victoire d'Angkor Thom prolonge en effet l'axe Ouest-Est du Gopura principal Est du Palais Royal, pour aboutir au Mébon Oriental,

mais le centre du Phiméanakas n'est pas situé sur cet axe, comme le mentionne d'ailleurs Parmentier, page 108.

P. 114. — L'hypothèse d'une construction légère ayant surmonté primitivement la base en maçonnerie du temple de Prah Palilay ne me paraît pas s'imposer nettement, surtout à cette époque où la tour en pierre semble désormais installée dans l'architecture khmère : il y a, en effet, des réemplois dans la grossière cheminée actuelle qui constitue le corps de la tour, mais la surface irrégulière du parement ne laisse guère exécutable une «garniture extérieure», même en enduit.

P. 117. — La phrase «cette fois insuffisamment fondées» appliquées aux tours et galeries des entrées occidentales d'Angkor Vat fait sans doute allusion aux piliers renversés des demi-voûtes extérieures, mais ce même défaut de fondation se retrouve dans le temple même; on en a eu la preuve lors de l'écroulement d'une partie de la galerie Sud du premier étage.

P. 119 et 120. — Les études publiées par Parmentier sur les modifications du Bayon font regretter qu'il n'ait pas écrit une monographie de ce temple qui soulève des problèmes si curieux.

P. 121. — La chaussée d'accès à l'ouest de l'enceinte de Prah Khan est garnie de bornes comme celle de l'est : elle n'avait pas encore été dégagée à l'époque de la rédaction de l'ouvrage. Toutefois, il est inexact de dire que ces bornes sont décorées de scènes.

P. 124-125. — Je ne vois guère comment l'évolution du motif de la colonnette peut être rattachée à l'architecture légère, tout au moins serait-il bon de le préciser, car l'évolution des autres motifs de décor et de la mouluration est en rapport constant avec celui des colonnettes. Tout ce qui se rapporte à la construction légère s'est passé comme le dit Parmentier lui-même, p. 125 «dans la nuit»; cela ne justifie guère le rappel qu'il en fait constamment.

P. 126. — A mon avis, simple sentiment esthétique, l'introduction du *garuḍa* au centre des têtes du *nāga* des balustrades alourdit ce motif si pur dans sa silhouette cambrée à Banteay Samré et à Beng Mealea.

P. 127. — Il y aurait beaucoup à dire sur la filiation de l'architecture légère traduite en matériaux robustes : pour ne pas surcharger cette notice, je ne retiendrai que le passage concernant les voûtes-toits des édifices khmèrs montrant les rayures des tuiles qu'elles copient. C'est exact, il y a là un rappel de la couverture en tuiles des pavillons couverts en charpente, simple motif décoratif pour orner l'extrados des voûtes.

Mais, je cherche vainement où l'on pourrait trouver un rappel de charpente dans la construction massive de la voûte en encorbellement, telle que les Khmèrs la construisent par empilage de blocs se dépassant les uns au-dessus des autres; en réalité, le mot voûte ici est tout à fait impropre, si on l'emploie au sens que nous lui donnons en Europe, car dans les temples khmèrs, ce ne sont que les maçonneries des deux murs opposés qui finissent en se rapprochant par se rencontrer au sommet. Je me demande comment on peut *trouver* le moindre rappel de charpente dans un procédé aussi primitif de construction.

L'explication donnée en haut de la page 128 : bâtis de bois hourdés et couverts d'enduits ne paraît pas s'imposer pour l'architecture massive des voûtes khmères en encorbellement. En tout cas, il est bien dommage, puisque Parmentier a trouvé «par chance» un modèle de cette formule, qu'il ne nous donne pas le moindre croquis ou une photo de ce qui constitue la clef même de son argumentation et qui doit dissiper «les derniers doutes».

Au sujet de la composition bizarre de l'intérieur de certains édifices dits «bibliothèques», et appelés autrefois «édifices du type de Teap Chei» (Lajonquière, *IK*, I, p. LXXI), elle ne s'arrête pas après Angkor Vat puisqu'on la retrouve dans les *dharmaçalas* de l'époque de Jayavarman VII.

Quant à la présence de charpentes intervenant dans les temples en matériaux robustes (p. 128), elle est absolument certaine; le bois entrait en composition dans la construction khmère, et des traces d'appentis en bois se retrouvent très souvent dans l'art classique; mais cela n'implique pas que les plus anciens édifices khmèrs, par exemple l'Asram Moha Rosei, le Kuk Prah Théat ou le Prasat Prah Théat Toch, reflètent une origine de pavillon en bois. Ces édifices sont de simples cellules cubiques à toiture superposée dont le plan s'impose par la nécessité d'abriter une idole dans une cella fermée, quelqu'en soient les matériaux employés. Cette forme apparaît à toutes les époques et en tous pays, Asie Mineure, Grèce, Chaldée; la demeure primitive du dieu revêt partout la même forme.

P. 130. — Une simple observation au sujet de cette phrase : «le système de la façade en pignon aigu, qui est le type même de l'art indigène»; c'est en effet exact pour le Cambodge, mais ce type n'existe pas dans l'Inde. La pagode moderne, au Siam, au Laos, au Cambodge n'a aucun équivalent architectural dans l'Inde et si je voulais en trouver le point de départ, c'est à l'Est et au Sud que j'irais le chercher.

Chapitre VIII. — Avec l'architecture birmane, nous entrons dans une forme d'art et de construction très différente de celles que nous avons pu voir jusqu'ici et si la Birmanie révèle une influence hindoue, on y sent une influence chinoise considérable. La principale est la voûte à claveaux, inconnue jusqu'à l'époque musulmane dans l'Inde.

P. 133. — Parmentier reprend encore sa formule que le système à voussoir, répandu dans le monde antique (ce qui n'est pas tout à fait exact, puisque la voûte à claveaux est inconnue dans certains pays de l'antiquité, la Grèce ne l'a pas connue et elle n'est localisée qu'en certains pays d'Asie Mineure ou de Mésopotamie) devait être connue dans l'Inde. Pour appuyer son opinion, l'auteur invoque le temple de Bodh Gaya, dont il semble nier la restauration birmane. C'est pourtant là un fait prouvé par l'épigraphie et que jamais un auteur écrivant sur l'Inde n'a contesté. Coomaraswamy dans son *Histoire de l'Inde* (p. 81) dit : «Le grand temple bouddhique... est actuellement une restauration (1880-1881) des précédentes restaurations birmanes de 1105 et 1298 et de plus récentes rénovations ou restaurations médiévales». Le roi birman Kyansittha (1084-1112) envoya une mission dans l'Inde pour restaurer et embellir le temple de Bodh Gaya. A cette mission et à d'autres également, on peut attribuer l'introduction en Birmanie de la tour en *sikhara* qui a son origine dans l'Orissa. (Cf. *Report of the Superintendant, Archaeological Survey Burma*, 1918, p. 16.)

On peut reprocher à tout ce chapitre les trop nombreux renvois à l'ouvrage du général de Beylié, ce qui rend la compréhension du texte difficile pour le lecteur qui n'a pas cet ouvrage sous la main.

P. 136. — Le rapprochement d'édifices en bois, monastères et palais, du XIX[e] siècle et des pavillons en pierre de Pagan datant du XI[e] siècle est assez inattendu. Aucune parenté de style ne peut être invoquée entre l'architecture en pierre de Pagan, plutôt massive et lourde mais très sobre, et l'architecture fine et légère d'un décor et d'une élégance raffinés des monastères de Mandalay.

J'ai d'ailleurs l'impression que c'est là un défaut du général de Beylié de citer

des édifices d'époques et de styles très différents, sans essai de classification et un peu au hasard. Je parle bien entendu de son chapitre sur l'architecture birmane.

P. 137. — Parmentier ne fait pas mention, sans doute parce que ce détail est ignoré du général de Beylié, de cette particularité absolument spéciale à l'art birman, de l'escalier pris dans l'intérieur des maçonneries des murs de façade et accédant aux terrasses supérieures.

Le plan du temple d'Ananda, vu en coupe perspective, n'est pas absolument exact : les proportions entre les vides et les pleins ne sont pas respectées. On pourra le vérifier en se reportant au plan donné par Duroiselle (*Monographie d'Ananda*, in *MAS*, 56). Les murs extérieur et intérieur autour du massif central constituent une maçonnerie pleine et continue, alors que sur le plan de Yule qui est très ancien et dont s'est servi Parmentier il semble composé de gros piliers séparés. La façade même du monument sur les photographies montre les ouvertures des fenêtres très étroites.

P. 144. — L'auteur eût pu mentionner, à propos de l'introduction de moellons en grès taillés dans la maçonnerie de briques, ces curieuses pierres d'angle qui rappellent la mouluration javanaise, dont le soubassement inférieur du Mingalazedi à Pagan fournit un des exemples les plus typiques et dont j'ai donné un relevé (fig. 46, p. 93, de mon *Architecture comparée*). Il aurait fallu citer aussi, dans cet ordre d'idées : combinaison de deux matériaux, la façon dont le grès intervient en façade sous forme de dalles pointues à l'extrémité, pour caler les claveaux en briques des archivoltes (*loc. cit.*, fig. 47, p. 94).

Parmentier dit seulement p. 147 : « Cet arc a ses lobes accusés et retournés en arrière en crochets ». Un croquis préciserait avantageusement sa description. D'ailleurs l'étrangeté des courbes polylobées qui constituent l'arcature des portes a entraîné des combinaisons ingénieuses dans l'emploi des matériaux utilisés. Il faudrait aussi mentionner qu'on rencontre des profils d'arcs en rampants droits inclinés et même des arcs de décharge et en plate-bande (*loc. cit.*, fig. 51, p. 100).

P. 145. — La lourdeur massive de certaines façades (telle celle du temple d'Ananda), provient parfois de réparations pas toujours très heureuses et dont sur les photos il est difficile de se rendre compte.

Le type de soubassement à profils symétriques, comme dans l'art khmèr classique, est assez rare en Birmanie. Comme le dit Parmentier la partie inférieure de la mouluration fait saillie sur ces moulures hautes.

J'ai eu l'occasion de voir à l'intérieur de certains temples de Pagan des fresques d'un dessin curieux et aux arabesques fort intéressantes : je citerai notamment le mur intérieur d'Upali Thein (XVIIe ou XVIIIe siècle), Kutha Pagoda, Thein Mazi, Paya Thon Zu, etc. On y trouve un décor très particulier et qui parfois rappelle les enluminures de notre moyen âge.

P. 148. — Les fenêtres dans les édifices birmans sont le plus souvent obtenues en ménageant dans l'épaisseur de la maçonnerie des intervalles plus ou moins grands, parfois fermés par des *claustra*.

P. 149. — On pourrait citer comme curiosité dans la décoration animale les deux lions vus de profil à une seule tête qu'on retrouve d'ailleurs dans beaucoup de civilisations anciennes des bords de la Méditerranée.

En résumé, la présentation de l'art birman est bonne en son ensemble et donnera une idée assez complète de cet art au lecteur à condition qu'il puisse se reporter aux illustrations de l'ouvrage du général de Beylié.

Chapitre IX. — Ce chapitre consacré à l'art laotien est sans conteste celui où Parmentier nous apporte le plus d'éléments nouveaux et inédits et, comme tel, d'une valeur extrême.

Ce chapitre à lui seul assure à l'ouvrage une place à part dans les bibliothèques d'art et d'archéologie de l'Indochine. L'auteur a consacré de longues années à étudier sur place l'art laotien, à en prendre de nombreuses photos, dessins et relevés, et par suite il possède une documentation sur ce pays d'un prix inestimable, d'autant plus que les documents qu'il a rapportés sont, pour beaucoup, non seulement inédits, mais à l'heure actuelle uniques. En effet, il a pu étudier au cours de ses séjours au Laos des pagodes et des vestiges aujourd'hui ou disparus ou en voie de disparition, les matériaux dont ils étaient construits ne pouvant braver les siècles, comme les édifices en pierre.

En quoi l'art moderne du Laos, comme celui du Siam d'ailleurs, relève-t-il de l'art architectural hindou? — c'est une question qui peut se discuter. C'est avec juste raison que Parmentier range ces deux arts sous la rubrique «art thaï», mais cette désignation seule les met un peu en dehors de la rubrique «art hindou» que l'auteur répète avec tant d'insistance au cours de son ouvrage. On n'a d'ailleurs qu'à lire son texte et regarder ses illustrations pour se rendre compte que la réalité est beaucoup plus complexe et se range difficilement dans une seule et unique catégorie de formes ou de style.

P. 151. — Pour Parmentier, du moment que l'art actuel du Laos est en construction mixte et légère, cela suffit pour qu'il soit incorporé dans l'art hindou.

Mais j'objecte à nouveau que formes, silhouettes et détails font des pagodes du Laos et du Siam des architectures très spéciales dont on ne trouve pas l'analogue dans l'Inde même. D'ailleurs, je l'ai déjà dit, cette architecture thaïe possède des formes qu'on retrouve en Indonésie et en Polynésie.

P. 154. — Parmentier constate que les Thats au Laos sont d'origine très différente et que la dérivation immédiatement indienne est loin d'être la plus importante. En ce cas d'où pouvait venir la forme des autres Thats?

P. 156. — Le motif de l'encadrement décoratif de la porte et sa composition si spéciale et si caractéristique des pagodes du Laos auraient mérité une étude plus serrée accompagnée de croquis explicatifs.

P. 158. — Le report à la planche XXV représentant le That du Vat de Luang Prabang ne correspond pas au texte.

P. 159. — Parmentier me semble insister un peu trop, et d'une façon générale, sur la négligence dans la charpente et la menuiserie. Les Laotiens comme les Khmèrs connaissent très bien le travail du bois et le mauvais état que l'on peut constater dans certaines menuiseries vient surtout de la mauvaise qualité des bois employés et du manque d'entretien. Quant à étendre globalement à tout l'Orient ces négligences de construction, il y a là une exagération qui me semble injustifiée.

Il est difficile de ne pas voir une interprétation de motifs végétaux dans certains décors laotiens, par exemple dans les tiges sinueuses et garnies de feuilles de la planche LXXVI, en bas à gauche (fig. marquée à tort 193 et qui est le n° 194 : Porte-luminaire). Voir également un détail de porte au W. Pho (Lakhon), *Bulletin des Amis du Laos*, n° 4, planche XII-2.

J'ai l'impression que le motif *nāga-dragon* en échiffre est assez fréquent dans l'art laotien et j'en ai vu souvent dans les pagodes. Parmentier fait venir ce motif «du fonds commun», ce qui est assez vague.

Les descriptions des pagodes, qui commencent à la page 160, constituent un excellent tableau, je dirai même un inventaire, du plus grand intérêt pour un pays encore aussi peu connu architecturalement que le Laos.

P. 162. — Une nouvelle erreur de chiffres fait reporter à la figure 197, au lieu de 199, la vue de la Plaine des Jarres.

P. 164. — A diverses reprises, ce qui d'ailleurs est absolument évident quand on visite le Nord du Laos, Parmentier note «qu'un certain nombre de décors trahissent une origine chinoise non douteuse».

P. 165. — L'auteur aurait pu insister sur la richesse et la beauté du décor de la porte principale du Vat Xieng Tong (*Bulletin des Amis du Laos*, n° 1, pl. II et V).

Il semble que Parmentier, volontairement, se refuse à manifester une émotion esthétique en présence de certains motifs d'art, croyant sans doute que c'est incompatible avec une description architecturale : et pourtant son texte gagnerait si, par endroits, le savant laissait percer un certain enthousiasme ; la lecture en deviendrait moins aride.

P. 166. — Quel est le Savannaket mentionné en aval de Luang Prabang où se situe le V. Ban-Sin? Il ne saurait être question de la province située au sud de Thakhek qui sera mentionnée plus loin.

Ici la reproduction de la planche I, p. 64 du *Bulletin des Amis du Laos*, n° 2, qui donne schématiquement les types divers des Wat, eût aidé le lecteur à s'y reconnaître dans les descriptions de ces mouvements?

P. 167. — Le «souvenir de très vieilles méthodes indiennes» signalé pour l'origine des constructions à pans de murs inclinés vers l'intérieur est encore une de ces hypothèses non vérifiées qui finissent, par la répétition fréquente qu'en fait Parmentier tout au long de son ouvrage, par impressionner et suggestionner le lecteur. C'est pourquoi je crois à mon tour devoir insister pour mettre en garde ce dernier. D'autre part, pourquoi les parois en surplomb des façades sont reconnues comme n'étant pas influencées par l'Inde, alors que le sont les précédentes.

Ce que dit Parmentier du Phya Vat : «une merveille... condamnée à une fin très proche», s'est malheureusement réalisé : à mon passage à Vientiane en janvier 1950, j'ai pu noter qu'il ne reste plus de ce Vat que des murs à demi écroulés envahis par la végétation.

P. 175. — La disposition d'un That en arrière du Vat se retrouve dans certaines anciennes pagodes du Cambodge; il en subsiste encore *in situ* dans l'enceinte d'Angkor Thom, sur le semplacements qu'on appelle «terrasses bouddhiques» (*BEFEO*, 1918, 8, p. 10 et 11).

D'après le texte, la figure 209 se rapporterait au That du V. Phra Nai, alors qu'elle est désignée (pl. LXXX) comme représentant le That de Lokhon Kao.

Chapitre x. — Très bon exposé de l'art siamois mais qui aurait dû logiquement faire suite au chapitre VII sur l'art khmèr classique.

P. 180. — Parmentier nous renvoie pour illustrer ses descriptions tantôt à Lunet de Lajonquière (*BCAI*, années 1909-1912) et tantôt à J. Y. Claeys (*L'archéologie du Siam*, in *BEFEO*, 1931) qui sont, précise-t-il, les rares travaux qui existent sur ce sujet : or, ces ouvrages sont difficilement accessibles pour bon nombre de lecteurs, puisque certains sont épuisés.

Dans ce chapitre, l'énumération des monuments et statues, car l'auteur ne se cantonne pas dans l'architecture seule, prend surtout un aspect d'inventaire qu'il fait suivre à la fin d'un résumé général pour donner une idée de l'art siamois.

P. 185. — Le renvoi à la figure 248 est une erreur, puisque cette dernière représente non une statue de buddha mais une porte de *stupa* à Xieng Mai.

P. 189. — Tout le paragraphe du bas est à peu près incompréhensible sans dessin ou photo; en matière d'architecture, une description pure est insuffisante, surtout si elle veut être détaillée, pour rendre compte d'un édifice.

P. 191. — C'est figure 231 qu'il faut lire (20e ligne). Également, la note 3 doit renvoyer aux planches LXVIII et LXIX de Claeys.

P. 192. — Il aurait été nécessaire de noter que tout le sommet de la tour du *prang* est une réfection moderne qui ne fait pas partie de la construction ancienne. « Le couronnement a été restauré récemment », précise Claeys (*loc. cit.*, p. 410); c'est d'ailleurs très nettement visible sur les photos.

P. 193, note 1. — Lire fig. 10, p. 90.

P. 201. — Dire que la seule partie de l'art siamois qui a été vraiment étudiée est la sculpture est peut-être faire bon marché des importants renseignements que Fournereau de Lajonquière et Claeys ont donné dans leur ouvrage, et auxquels Parmentier se réfère à plusieurs reprises.

P. 202. — Cette page fournit un excellent tableau où se condensent tous les renseignements des pages précédentes, et elle précise l'originalité de l'art siamois. Mais je ne partage pas l'avis de Parmentier au sujet des tours d'Angkor Vat, et du monument lui-même, considérés comme un « accident au milieu de l'art khmèr », car l'évolution architecturale khmère procède d'une façon très suivie. La forme des tours en obus se rencontre déjà, similaire, à Banteay Srei.

P. 203. — A mon avis, c'est l'art du Bàyon qui loin de « reprendre la tradition normale » inaugure de nouvelles formes. Je souscris d'ailleurs complètement, cette réserve faite, à l'exposé où Parmentier compare les architectures khmère et siamoise.

P. 209. — La bibliothèque du V. Mahathat de Lampun placée ici dans le paragraphe 18 aurait dû être mentionnée p. 194 au paragraphe 10, comme faisant partie de la description de ce Vat. C'est un « petit édifice » en effet, mais d'une élégance admirable qui en fait un petit chef-d'œuvre d'architecture. Le qualificatif de « joli » que lui accole l'auteur me semble un peu banal et insuffisant.

Je ferai la même remarque au sujet des fort beaux édicules du Vat Phra Sing Luong de Xieng Mai dont la description eût dû être placée au paragraphe 11, p. 196.

Je suppose une confusion dans les notes de Parmentier puisque après une très bonne description d'un *pràsàt* en réduction situé à l'intérieur du Bot du Vat Phra Sing Luong, page 196, à la page 209, parlant de ce même édifice (le renvoi à la planche XCII de Claeys ne laisse place à aucun doute) il dit : « C'est dans une de ces salles; mais je ne sais laquelle, que se trouve l'édicule en faux *pràsàt* ».

Chapitre XI, « Famille chinoise », p. 211. — Parmentier reconnaît tout de suite que l'influence de l'art architectural hindou sur les arts de la Chine, du Japon, de la Corée et de l'Annam est faible, ce qui est tout à fait exact. Mais il y aurait lieu en retour d'examiner l'influence chinoise sur les arts, sinon de l'Inde, mais des pays d'Extrême-Orient de civilisation hindoue. Cette influence très nette en Birmanie peut s'expliquer du fait que ces pays ont toujours été en relations très suivies, les annales le prouvent, avec la Chine. Tous ces pays ont été tributaires des empereurs de Chine, et par suite l'influence chinoise y fut constante.

A l'époque moderne, les motifs chinois dans les arts birman, siamois, laotien et khmèr sont des plus fréquents et souvent trop envahissants, car ils contribuent à déformer l'art autochtone et souvent à l'enlaidir.

P. 212. — Il faut lire, 6e ligne : fig. 269-270.

Le lieu d'origine de la tour à étages, placé dans l'Inde, n'apparaît pas avec évidence ; ces constructions pyramidales à toiture superposées sont fréquentes dans l'Himalaya, au Népal, en Extrême-Orient et même dans quelques îles de la Sonde. Il semble bien que cette tour à étages soit née dans l'Asie centrale, mais en faire un apport hindou «certain» en Chine est par trop catégorique.

Faute de précisions sur cette architecture légère qui a évolué hors de l'Inde et qui constitue la base, le leitmotiv conducteur comme on dit en musique, de tout l'ouvrage, je laisse à Parmentier le bénéfice de ses conclusions, puisqu'il est impossible de les réfuter. Je constate bien, dans certains temples en matériaux robustes, l'origine évidente d'une construction en charpente, mais je n'y vois aucune filiation hindoue permettant de les rattacher à l'Inde.

P. 213. — Je ne connais aucun édifice qui ait prêté à plus de confusion que le That Mahal Prasada de Ceylan que Parmentier fait ici intervenir comme type de *prâsât* à étages décroissants : d'ailleurs beaucoup d'auteurs en parlent sans l'avoir vu et ils ont mal interprété cet édifice, absolument unique comme architecture, et qui par suite ne peut être invoqué en exemple. D'abord, il a subi des réfections qui en modifient assez sensiblement la structure originelle. C'est un massif de soubassement en pyramide, avec un noyau central octogonal masqué dans la suite par une maçonnerie.

De même le Telika Mandir de Gwalior ne saurait être cité en exemple, car il présente une forme un peu spéciale : «Le Telika Mandir, dit M. Percy Brown, représente un type rare de sanctuaire brahmanique : le seul autre exemple avec un sikhara de cet ordre dans le style Indo-Aryen est le Vaita Deul à Bhubaneswar, temple de Çiva érigé un siècle avant». (*Indian architecture*, p. 156.)

P. 215. — Je relève la phrase suivante qui est caractéristique de l'argumentation de Parmentier : «L'architecture inconnue (*sic*) du Bengale qui paraît (*sic*) seule de l'Inde avoir adopté l'arc et la voûte à joints rayonnants... ».

P. 218. — L'auteur bornant à l'Inde toute sa documentation supprime ainsi volontairement tout ce que l'Inde peut avoir reçu du Proche-Orient. Il le dit clairement : la frise à guirlandes pendantes qu'on trouve dans tous les arts d'Extrême-Orient «est d'origine nettement hindoue», puis il élude une origine possible plus occidentale par la phrase : «Je ne parle pas de son origine véritable antérieure qui peut remonter beaucoup plus loin».

P. 219. — La légende de Rahu qui se dévore lui-même est une confusion avec une autre légende. La tête de Rahu a été séparée du corps par le disque qu'a lancé Vishnu.

*
* *

En résumé, cet ouvrage apporte du nouveau dans le fort intéressant chapitre inédit sur le Laos, chapitre que seul Parmentier pouvait écrire et qui est un document d'une valeur inestimable.

Les autres arts étudiés au cours du volume fournissent un très bon exposé des pays étudiés, sans toutefois apporter aucun document nouveau ; parfois même, pour l'art khmèr et l'art cham notamment, en ne tenant pas suffisamment compte des travaux récents.

Il faut signaler l'inconvénient des reports aux illustrations qui ne se suivent pas et qui sont désignées tantôt comme figures, tantôt comme planches, les unes incorporées dans le texte, les autres rejetées à la fin du volume.

L'illustration est excellente et les photos bien choisies : toutefois je crois qu'il eût été facile de trouver un cliché plus net de ce temple si particulier d'architecture : l'Asram Maha Rosei, qu'on distingue mal dans le paysage de brousse où il est enfoui, figure 91, planche XLVII.

La figure 203 de la planche LXXIX manque de netteté et surtout donne une idée insuffisante de cet Vat célèbre.

H. Marchal

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME XLV

Planches hors texte

Figures dans le texte

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XLV



IMPRIMERIE NATIONALE

J. 202714.